La Biblia cuenta una larga historia, desde la Creación hasta el Cristianismo: ¿será verdadera? Es leída como «la palabra de Dios», admirada como literatura, interpretada como si se tratase de una única obra. Hay fundamentalistas que creen que nunca yerra. A quienes no están de acuerdo con esto les resulta difícil discutirlo, porque suelen conocer peor la Biblia o recuerdan sólo ciertas partes de ella. De todos los libros, es el más frecuentemente leído como algo que no es. *La Versión no autorizada* es la interpretación de un historiador, que pone por delante la verdad histórica. ¿Podemos saber cuándo y dónde fueron escritos esos libros? ¿Poseemos el texto de lo que los autores escribieron originalmente? ¿Se contradice con lo que sabemos por otras vías, desde la antigua Babilonia al mundo romano de Jesús y Pablo? Robin Lane Fox nos hace avanzar en el conocimiento de estos grandes temas. Desde las profecías bíblicas hasta la moderna arqueología, explora los problemas de realidad y ficción: si hay partes de la Biblia que son simples relatos, no historia, ¿hay alguna verdad humana o literaria en el modo en que nos son contados?

Este libro es un *tour de force* en un vasto panorama; nos deja con una visión más clara de muchos de los puntos capitales, desde la Creación hasta los relatos del proceso de Jesús. Vigorosamente escrito, es un desafío para cualquiera cuyos recuerdos de la Biblia sean más bien vagos o que tenga una idea demasiado simple de «lo que dice la Biblia».

693316-6 01
9 788408 000808

Colección Documento

Robin Lane Fox
La Versión no autorizada

Robin Lane Fox

La Versión no autorizada

Verdad y ficción en la Biblia.

Planeta

Robin Lane Fox

La Versión no autorizada
Verdad y ficción en la Biblia

Traducción de
César Armando Gómez

Planeta

COLECCIÓN DOCUMENTO
Dirección: Rafael Borràs Betriu
Consejo de Redacción: María Teresa Arbó, Cristina Pagès, Marcel Plans y Carlos Pujol

Título original: The unauthorized version

© Robin Lane Fox, 1991
© por la traducción, César Armando Gómez, 1992
© Editorial Planeta, S. A., 1992
Córcega, 273-279, 08008 Barcelona (España)

Diseño colección y cubierta de Hans Romberg
Ilustración cubierta: «Jesús ante Caifás», por Giotto, Capilla de los Scrovegni, Padua (foto AISA)
Primera edición: setiembre de 1992
Depósito Legal: B. 29.019-1992
ISBN 84-08-00080-2
ISBN 0-670-82412-7 editor Penguin Books, Londres, edición original
Composición: Víctor Igual, S. L. (Aster, 9,5/10)
Papel: Offset Rotoform Ahuesado, de Clariana, S. A.
Impresión: Duplex, S. A., Ciudad de Asunción, 26, int., letra D, 08030 Barcelona
Encuadernación: LLATREES, Auxiliar Artes Gráficas
Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Prólogo 7
Agradecimientos 9

PRIMERA PARTE

1. Tal como era en un principio 11
2. La palabra infalible 38

SEGUNDA PARTE

3. «Escucha, oh Israel...» 45
4. Con desprecio por los hechos 68
5. Autores anónimos 87
6. Jesús y las Escrituras 112
7. Cristianos con seudónimo 124
8. Añadidos y supresiones 135
9. De los rollos a los libros 144
10. ¿Una escritura original? 153

TERCERA PARTE

11. Ideas de la Historia 157
12. Los primeros historiadores 171
13. De David a Pablo 188
14. Excavar y viajar 210
15. Quintos evangelios 232
16. Paganos coincidentes 251
17. El proceso de Jesús 282
18. Regreso al futuro 311
19. Lo viejo en lo nuevo 340

CUARTA PARTE

20. La Biblia como relato 355
21. «Letras divinas» 375
22. La verdad humana 400

Notas y bibliografía 421
Índice onomástico y de textos bíblicos 481

su obra o las revisiones de ésta, y que el tercero no es el autor de un Evangelio. He sopesado sus argumentos y no estoy de acuerdo con ellos.

Sí tengo, en cambio, deudas con otras personas cuya existencia es segura, y no deseo que se me atribuya el mérito de originalidades que son suyas, no mías. La mayor parte de los puntos que trato han sido ya tratados con saber y sutileza por muchos especialistas antes que yo. Con su ayuda, he alcanzado y elegido mis conclusiones con todo cuidado, consciente de que sé griego pero no hebreo. No he explicitado todas mis razones para rechazar las muchas alternativas de que soy consciente. Cito algunas de ellas en las notas a cada capítulo, pero también en esto hay límites, y no sólo los que impone la capacidad de un intruso.

Cuando ya casi había concluido, un amigo me recordó que en cierta ocasión yo le había dicho que creía en la Biblia pero no en Dios. Hacía tiempo que había olvidado ese comentario, pero debe de haber seguido latente en mí. Veinticinco años después, este libro ha resultado ser una explicación de lo que entonces quise decir.

AGRADECIMIENTOS

Mi visión de la historia primitiva de las Escrituras hebreas se ha formado siguiendo las ideas que J. Wellhausen expusiera hace más de un siglo. Los intentos modernos de apartarse de sus principios esenciales han venido a confirmarme en la creencia, ampliamente compartida, de que Wellhausen estaba en lo cierto. Como a tantos historiadores de la Antigüedad, me han sido muy útiles los notables enfoques de David Daube y Arnaldo Momigliano, quienes se han movido con autoridad entre los mundos hebreo y clásico. Mi capítulo final tiene una deuda evidente con la obra publicada del primero, y los capítulos 11 y 12 con la que ha sido tarea de toda una vida del último. Soy también uno de los muchos que se han beneficiado de la edición y traducción revisadas de la gran *Historia del pueblo judío* de Emil Schuerer, enriquecida por la erudición de F. G. B. Millar, G. Vermes, M. D. Goodman y otros. Sin embargo, mi deuda más profunda es con la clara visión y la excepcional armonía de estilo y detalle de los escritos de E. J. Bickerman sobre muchas de las materias de que trato. Su *Four strange books of the Bible* sigue siendo un ejemplo envidiado, y mis capítulos sobre autoría bíblica, el judaísmo después del Exilio y en especial el proceso de Jesús parten de estudios y argumentos suyos.

Los historiadores de la Antigüedad parecen opinar a veces que los teólogos constituyen una especie inferior. No comparto esta creencia, y mucho menos la he compartido mientras escribía este libro. Hay teólogos que pueden hacer ver a esos historiadores que en sus escritos aflora una veta de fundamentalismo y hay una fe demasiado simple en textos compuestos en épocas remotas. La segunda parte del libro, capítulos 3-10, es una reflexión sobre lo que he aprendido de ellos, en especial de la obra de J. Barr y E. W. Nicholson. Los capítulos históricos de la tercera parte, en especial del 14 al 19, se han beneficiado de los colegas

de Oxford que en 1988 intervinieron en un seminario sobre la Biblia y la Historia. Durante él, P. R. S. Moorey, E. P. Sanders, D. M. Lewis, S. P. Brock y M. D. Goodman me permitieron conocer pruebas que de otro modo probablemente hubiera pasado por alto. Mas tarde, P. R. S. Moorey criticó los capítulos sobre arqueología bíblica desde una mentalidad muy afín a la mía, y M. D. Goodman se enfrentó con gran perspicacia a una penúltima versión del libro. Jeremy Hughes hizo agudas críticas de los capítulos que se ocupan principalmente de la Escritura hebrea y argumentó en favor de alternativas plausibles que yo había desechado. Los comentarios generales y de detalle de Tessa Rajak me señalaron muchos de los lugares en los que había perdido el sentido de la perspectiva. Tengo una deuda especial con Mark Edwards, cuyas ideas, críticas y comprensión de lo que hay de más importante en los materiales eruditos me han guiado para apartarme de mis opiniones menos sólidas y meditadas. Fui también afortunado al contar con la ayuda de William Eaglestone para el índice, y con las críticas de mis editores, Peter Carson y Charles Elliott. Sin Anne Robinson no habría habido texto en absoluto; fue ella quien mecanografió mi manuscrito, en sus diversos avatares, con ejemplar habilidad y paciencia.

Cuando en mi texto cito la Biblia, utilizo generalmente la versión realizada a instancias del rey Jacobo I de Inglaterra —*King James version*—, por razones que doy en el capítulo 10. Si una mala traducción o la utilización de manuscritos inferiores afecta gravemente a mis argumentos, suelo citar la *Revised standard version*.

Primera parte

1. TAL COMO ERA EN UN PRINCIPIO

I

En el Evangelio de Juan, Jesús dice a Pilatos: «Para eso nací y para eso vine al mundo, para testificar la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.» «¿Qué es la verdad?», le pregunta Pilatos, y no obtiene respuesta.

Es la última de cuatro preguntas, a ninguna de las cuales responde Jesús directamente. En el teatro moderno estamos familiarizados con el diálogo discontinuo, en el que ninguno de los interlocutores responde a las palabras del otro. Aunque hay una gran distancia entre Pilatos y Jesús, su conversación no es exactamente de ese tipo. Pilatos intenta por tres veces conseguir una respuesta clara, pero Jesús le pregunta a él, y mantiene así el control del diálogo. Una pregunta directa sobre el rey de los judíos va a dar a una clara pregunta sobre la verdad misma. «El guasón de Pilatos —escribía Francis Bacon— no esperaba respuesta»; san Agustín sugería que la mente de Pilatos había pasado ya a la costumbre de dar libertad a un preso por Pascua, lo que a continuación propone a los judíos. Pero su pregunta no es una broma; se refiere al propio Pilatos y a la dificultad en que se ve, y se la plantea a la persona que antes se ha descrito a sí misma como la verdad (*Jn.* 16, 6). Enfrentado a la verdad, sale a hablar con los judíos y prefiere su falsedad.

La pregunta resulta seductora, pero no es verdad. Y no tanto porque en el diálogo interviniese probablemente una tercera persona; Pilatos no sabía hebreo ni arameo y es muy poco probable que Jesús hablase griego, por lo que seguramente fue necesario un intérprete, aunque los Evangelios no lo mencionen. El problema es más bien que cada Evangelio da una versión diferente de lo que se dijo y se hizo. El desconocido intérprete, o el propio Jesús, no proporcionaron a sus autores las palabras exactas que se pronuncia-

ron en la reunión; las que cita el cuarto Evangelista son invención suya.

La última pregunta que Pilatos hizo a Jesús no ha estado falta de respuestas desde entonces, y se encuentra aún muy lejos de haber sido resuelta. Los filósofos la han llevado a niveles de una sutileza cada vez mayor, pero en la mayoría de sus argumentos subyacen todavía dos únicos tipos de respuesta. Para un punto de vista, la verdad consiste en la correspondencia con los hechos; para el otro, en la coherencia con un sistema general de creencias. Lo que yo pretendo es retomar la pregunta de Pilatos y hacérsela a la propia Biblia. En primer lugar, exploraré la opinión de que bastan el carácter y el origen de la Biblia para dar a ésta una coherencia que responde a la pregunta de Pilatos. A continuación exploraré la narrativa bíblica en busca de un posible nivel en el que corresponda a los hechos.

Las exploraciones no dan respuestas plenas, y mucho menos tratándose de textos tan variados como los de las escrituras. Hay en ellas partes que serían lamentablemente mal interpretadas si se explorasen únicamente en busca de afirmaciones basadas en hechos: los salmos, los proverbios, el libro de *Job* o el *Eclesiastés*, y partes de las epístolas cristianas. Nos encontramos aquí, pensaba Matthew Arnold, con «palabras referidas a una realidad inmensa, no comprendida por el autor plenamente ni siquiera a medias, pero aun así capaz de afectarnos con una fuerza indescriptible». No se refieren a una verdad objetiva: «La Biblia es literatura, y sus palabras están utilizadas, como las de la vida cotidiana y las de la poesía y la elocuencia, de un modo aproximado, y no, como en la ciencia, *con exactitud*.» Aun así, esas partes pueden afectarnos con una «fuerza indescriptible», pero las causas de que así sea no resultan obvias. ¿Existe una «realidad inmensa» en pos de la que de algún modo se esfuerzan, u ocurre más bien que lo que dicen nos atañe por cómo lo dicen y porque, como humanos, podemos compartirlo?

Para muchas personas, la respuesta se basa en la fe, no depende de la verdad objetiva. Con o sin fe, sería absurdo leer esas partes de la Biblia literalmente, juzgando cada frase por su exacta verdad o falsedad e ignorando sus metáforas y sus palabras tan maravillosamente «aproximadas». Pero la Biblia no es sólo un texto de este tipo. Se refiere también a acontecimientos y personas, desde el origen del mundo hasta su fin inminente. Además, a menudo interpreta lo que describe; su lenguaje puede ser maravillosamente aproximado, pero también relata, alude y profetiza. En consecuencia, invita a plantearse la cuestión de la verdad. Yo voy a explorarlo como historiador, como alguien acostumbrado a plantear la pregunta de Pilatos a las pruebas escritas del pasado lejano.

La escritura hebrea, el Antiguo Testamento cristiano, empieza con la creación del mundo; dos de los Evangelios de la escritura cristiana, del Nuevo Testamento, comienzan con la historia del nacimiento de Jesús. Ambos inicios tienen sus propias y apasionantes historias, tanto la de sus orígenes como la de las cambiantes interpretaciones que les han dado artistas y lectores. En la actualidad, entran en conflicto con los conocimientos científicos, que rechazan la idea de un parto virginal o de una creación —no evolución— en tan sólo seis días. Pero no hizo falta llegar a estos conocimientos para que historiadores y lectores atentos empezasen a poner a prueba los dos pilares de una posible verdad: la coherencia de lo que se narra y su correspondencia con los hechos externos.

II

La Biblia comienza con dos relatos distintos de la creación. De *Génesis* 1 a 2, 4, Dios crea el mundo en seis días y descansa el séptimo. Su voz de mando separa la luz de las tinieblas y el cielo de la tierra; surgen la hierba y los árboles; empiezan a brillar el sol, la luz y las estrellas, y a crecer y multiplicarse las aves y los grandes monstruos marinos; la tierra produce ganados, reptiles y bestias salvajes. Dios crea los seres humanos a su imagen y los divide en hombre y mujer. Van a ser fértiles y multiplicarse, a dominar sobre animales terrestres, peces y aves, y a comer las hierbas, frutos y árboles de la tierra. La primera creación va a ser vegetariana, y sigue siéndolo hasta las órdenes que Dios da a Noé en *Génesis* 9, 1-3.

Este texto no da cuenta en detalle de cómo hizo Dios todo eso. Al igual que Dios, se mueve de un modo misterioso de la separación de la luz a la subsiguiente creación de los astros; del «espíritu» que se mueve, o se agita, en el vacío a la creación del hombre a imagen de Dios, frases cuyo significado hebreo aún no ha podido ser concretado, quizá porque nunca fue preciso, ni siquiera para su autor. Nos enfrentamos ya aquí al lenguaje aproximativo, dirigido a captar una «realidad inmensa»: el «espíritu» es, tal vez, un viento, no una presencia que se cierne sobre ese vacío. Su movimiento es casi con certeza como un batir de alas, de

acuerdo con los más recientes estudios, pero él no es alado; se trata de una fuerza motriz invisible que nos corresponde a nosotros concebir como suave o turbulenta. Mi idea de ese viento es la de una ráfaga imprevisible que despierta el vacío y después sopla sobre él brevemente, un viento como el que hace que golpeen las puertas y vuele la arena.

Para nosotros, aunque probablemente no para el autor, el primer versículo puede ser tomado de varios modos, bien como la frase independiente de nuestras Biblias («Al principio creó Dios...») o como una cláusula inicial subordinada a los dos versículos siguientes («En el principio de la creación de Dios... la tierra era soledad y vacío»). No basta el lenguaje para decidir entre las alternativas, que tienen implicaciones diferentes. ¿Existía ya el caos cuando Dios se puso «manos a la obra» o, como suele pensarse, Dios creó también el caos? ¿Qué significa exactamente el término hebreo que traducimos por «crear»? El segundo día ha resultado también problemático. Se nos dice que Dios aprobaba su obra («y vio Dios que era buena») cada día, excepto el segundo, cuando la separación de las aguas por medio de un firmamento. Aquí, en el texto hebreo, Dios guarda silencio, un silencio que preocupó a algunos de sus atentos lectores judíos. Son conocidas sus respuestas a principios de la era cristiana: Dios, sugerían, no había expresado su aprobación porque lo que hubo el segundo día fue una división que rompía la unidad del mundo. El motivo fue quizá más simple. En el versículo 8, las palabras aprobatorias pueden haber faltado en el texto hebreo que los autores utilizaron en el siglo II d. C.; en cambio están presentes en traducciones griegas más antiguas, que quizá utilizaron un manuscrito hebreo mejor.

Según una de las posibles lecturas de este relato, la humanidad no fue nunca exclusivamente masculina, sino que fue dividida en macho y hembra inmediatamente después de la Creación. Las palabras hebreas de 1, 27 no son específicas, han sido entendidas como no sexistas, lo que ha permitido una lectura feminista según la cual Dios creó primero una «criatura de barro», y el hombre no existió antes que la mujer en el plan divino. Sin embargo, hay algo de lo que el autor estaba seguro: si no la mujer, al menos el descanso sabático sí era tan viejo como la historia del mundo. Dios, afirmaba, hizo su obra en seis días y descansó el séptimo, al que bendijo y santificó. Estaba complacido con su obra («y he aquí que todo era bueno»). Dio a la humanidad órdenes sencillas pero no prohibiciones. Nada complicaba la relación entre ellos.

Lectores no judíos, ni cristianos o feministas, vieron con ojos críticos este relato mucho antes de que Darwin refutase sus detalles. La filosofía fue una invención griega, no judía, y cuando sus pensadores tuvieron conocimiento del *Génesis* por una traducción al griego, encontraron su creación muy poco convincente. Como auténticos griegos, se quejaban de que el texto no mostraba el menor interés por los materiales con que había trabajado Dios y que debían haber existido antes de que los transformase en su mundo; estaban, pues, de acuerdo con la traducción usual en nuestras Biblias del primer versículo del libro. El famoso médico y filósofo Galeno se refería a mediados del siglo II d. C. a las objeciones que era natural hiciesen los pensadores griegos; el autor del *Génesis* «cree que para Dios todo es posible, incluso si desea hacer un toro o un caballo con cenizas». Cuanto más descubrimos acerca de otros relatos de la Creación en textos antiguos del Cercano Oriente menos insólita nos parece esta «creación exclusivamente mediante la palabra», aunque ese conocimiento no la haya hecho en modo alguno más creíble.

Sin embargo, suele creerse que el relato impresionó a uno de sus lectores paganos por otros motivos. Poseemos una obra anónima de crítica literaria, *Sobre lo sublime*, escrita en griego por un autor pagano, Longinus, bajo el Imperio romano, probablemente a fines del siglo I d. C. Este libro cita una versión de las palabras iniciales de Dios en el *Génesis* (en la antigüedad, sus textos variaban) y las alaba por lo sublime de su estilo. «Hágase la luz, y la luz se hizo...» Este noble tono imperativo convenía a la nobleza de la obra divina. Desde el siglo XVII, y en especial en el XVIII, este comentario ha sido estimado como el homenaje de una persona independiente a la excelencia de la Biblia como literatura. «La Biblia está siendo situada entre los clásicos por motivos puramente seculares —escribía C. S. Lewis—. Sería difícil citar algo comparable en épocas posteriores.» Sin embargo, ese pasaje interrumpe el curso del texto de Longinus y se inmiscuye extrañamente entre dos alusiones a la poesía de Homero. Hay buenas razones para considerarlo un añadido posterior, hecho por un lector cristiano en el texto de ese libro pagano y después transmitido, como ocurre a menudo, por los copistas de los manuscritos que nos han llegado. En tal caso, la primera alabanza de la Biblia como literatura resultaría aleccionadora: se trata de una inserción en el texto de otra persona.

En *Génesis* 2, 4 el autor de la escritura se refiere a su propia obra: «Tal fue el origen del cielo y de la tierra cuan-

do fueron creados.» Según la opinión más corriente, estas palabras se refieren a la creación en siete días que el autor acaba de describir; pero en otros lugares del *Génesis*, en total nueve veces, esas mismas palabras se refieren a lo que sigue. Si lo hacen también aquí, ayudarían a relacionar el relato de los siete días con un segundo relato de la creación: desde la segunda parte de 2, 4, el autor nos ofrece una segunda explicación de la creación que pasa a hablarnos de Adán y Eva.

Lo mismo si las palabras de 2, 4 se refieren a lo que sigue que si, como es más probable, aluden a lo anterior, no pueden ocultar que este segundo tramo de la narración contradice rotundamente al primero. El mundo existe, se nos dice ahora, pero todavía no hay arbustos, ni hierbas, ni lluvia (2, 5). Dios toma barro, «polvo del suelo» (en hebreo *'adamah*), y forma al hombre *('adam)*, como si la semejanza entre dos palabras indicase una relación real entre dos objetos. A diferencia de la creación de *Génesis* 1, 27, esta otra es específicamente masculina. Aquí, el hombre existe antes que la vegetación, mientras que en 1, 12 hierbas, plantas y árboles fueron creados al tercer día y la humanidad tuvo que esperar hasta el sexto.

En una bella imagen, Dios anima a su puñado de polvo insuflándole su aliento, un hálito de divinidad que pensadores posteriores relacionaron con el sentimiento de todo ser humano de poseer una conciencia interior, el guía que nos ha dado Dios. Dios pone a su terrón animado en el Edén, en un jardín entre cuya exuberancia figuran dos árboles en particular, el de la ciencia y el de la vida. Después Dios dice sus primeras palabras a su jardinero —un género con una larga historia—. Le da un mandato y una prohibición, y los respalda con una amenaza de muerte: «Puedes comer de todos los árboles del jardín; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás en modo alguno, porque el día que comieres, ciertamente morirás.» No se habla para nada del árbol de la vida.

Dándose cuenta de que el hombre está solo, Dios crea aves y animales campestres y se los lleva para que les dé nombre. Crea después a la mujer como ayuda del hombre, de una de sus costillas. El hombre la llama varona, «porque del varón ha sido tomada», y el texto relaciona después su creación con el parto y la unión sexual («una sola carne»). La pareja está desnuda hasta que la serpiente tienta a la mujer distorsionando la prohibición divina, utilizando quizá una pregunta que sugiere ya la respuesta: «¿Es cierto que os ha dicho Dios que no comáis de todos los árboles

del jardín?», como si lo prohibido fuesen todos los árboles, no uno o dos. En su respuesta, la mujer se refiere a un único árbol y refuerza el mandato: «Dios ha dicho no comáis de él, ni lo toquéis siquiera, de otro modo moriréis», aunque Dios les había prohibido sólo comer. La serpiente le asegura, con toda razón, que no morirán si desobedecen. La pareja humana come y «se abrieron sus ojos». Es entonces cuando Dios se vuelve atrás. Después de haber amenazado a su jardinero con la pena de muerte, se ablanda y expulsa a la pareja a una vida de duro trabajo. Como el hombre y la mujer, Dios posee libertad y la explota. La primera vez que es usada como fuerza disuasiva, nos cuenta la Biblia, la pena de muerte fracasa y no disuade a nadie.

El primer relato de la creación divide el tiempo, desde el primer día hasta el séptimo; el segundo lo que divide es el espacio, separa a un jardín del resto del mundo y a dos árboles concretos del resto de la flora divina. Más que el primer relato, es el segundo el que constituye un verdadero Edén de preguntas incontestadas. Los retruécanos del hebreo proliferan como el verdor del Paraíso, pero son esos juegos de palabras los que sustentan el relato, como si la semejanza entre los nombres supusiera la existencia real de conexiones en el mundo. También la secuencia de los acontecimientos suscita problemas temporales y causales, y de relaciones entre los sexos, sexualidad y muerte. ¿Cuál era exactamente la condición de la primera mujer como ayuda del hombre? ¿Era su igual o su subordinada hasta que desobedecieron? ¿Cómo debemos imaginar las primeras horas de nuestros primeros padres? ¿Estaban desnudos pero eran inmortales mientras permanecieron en la inocencia, en ese estado infantil en el que todavía suele representárseles, hasta que descubrieron la realidad y entraron en la vida adulta? ¿O fueron desde un principio mortales y sexualmente activos, como muchos rabinos judíos y el propio John Milton nos los presentan? ¿Qué ocurre entonces con las fechas? Si Adán y Eva tuvieron relaciones sexuales en el Edén, ¿fue Caín, su malvado hijo, concebido en el Paraíso? Seguramente no, pero en tal caso hay que acumular todo lo ocurrido en un solo día. El 22 de abril fue en otro tiempo el candidato favorito. Si la creación tuvo lugar a mediodía y la caída antes de oscurecer, no hubo muchas oportunidades de concepción en ese intervalo. El sexo, como la serpiente, asoma la cabeza detrás de muchos de los detalles. ¿Cuál era exactamente la ciencia que confería el fruto del árbol? ¿Era moral, universal o sexual? ¿Por qué se empeña la serpiente en dar la lata? Algunos han pensado que esta-

ba celosa porque había visto a la pareja humana haciendo el amor en el jardín.

Tampoco está muy clara la situación de Adán. Si Dios quiso darle una ayuda, ¿por qué creó una mujer? San Agustín se preguntaba por qué en su lugar no había creado un varón. La mujer no fue siquiera lo primero que le buscó Dios; cuando quiso darle «una ayuda semejante a él», lo primero que hizo fue crear las aves y otros animales. ¿Pensaba que con uno de ellos bastaría? Cuando creó a Eva, Adán la recibió encantado. «Ésta sí que es...» Un autor judío sugería que primero tenían que venir los animales, para que el verlos copulando ayudase a Adán a hacer lo que echaba de menos: «Ahora me toca a mí.» Dios le llevó también a todos los animales para que les diese nombre. ¿Acaso el nombrar no presupone un «conocimiento» más íntimo? «Creo que a ti voy a llamarte "erizo"...»

Los dos relatos, la secuencia de siete días y *Génesis* 2, 5-3, 24 nos hablan de dos creaciones diferentes, que no pueden ser ambas verdaderas porque sus detalles se contradicen. El hombre, los animales y las plantas son creados en dos secuencias diferentes, y hombre y mujer son hechos de dos maneras diferentes. Ya en la antigüedad lectores avispados advirtieron estas contradicciones, y en la era cristiana sabemos de judíos cultos que trataron de explicarlas. Como otros muchos más tarde, supusieron que los grandes problemas de la escritura apuntan a un sentido oculto en el texto que le hace ser parte de un conjunto inspirado. Jardines, serpientes y creaciones dobles aludían a una serie más profunda de verdades ocultas. Los judíos que conocían la filosofía griega creían que la primera creación del hombre «a imagen de Dios» fue una creación ideal en la mente divina, mientras que la segunda, de un puñado de polvo, fue su creación en el mundo visible. Algunos creían incluso que el primer Adán había sido hermafrodita, y la división en dos sexos había tenido que esperar al segundo intento divino.

Los lectores prosaicos se aferran todavía a lo que cuenta el texto y se oponen a esos significados ocultos, pero muchos autores y lectores judíos, y entre los cristianos muchos pensadores de la Iglesia primitiva y filósofos del Renacimiento, dieron por supuesta su inexistente presencia. Su razonamiento era muy claro; las contradicciones de *Génesis* 1-3 eran tan obvias que tenían que ser deliberadas. La alternativa era creer que los dos relatos se referían a dos creaciones diferentes, y que ambas podían ser ciertas. A mediados del siglo XVII, un autor francés protestante, Isaac La Peyrère (1594-1676), argüía que la primera creación había sido la de los pueblos no judíos, y la segunda la de la raza de Adán, los judíos. Esta idea de un pueblo preadamita resolvía brillantemente muchos problemas contemporáneos. Explicaba el conflicto entre la cronología que da la Biblia para Adán y la mucho más antigua y más larga que para los acontecimientos del mundo aparece en autores griegos y egipcios y, según noticias llegadas por entonces, en textos indios y chinos. Explicaba también por qué personas no pertenecientes a la familia de Adán eran mencionadas en la historia de Caín y su castigo (*Gén.* 4). Resolvía asimismo los orígenes de la vida en el Ártico y en las Américas, de la que iban llegando noticias en esa era de los descubrimientos. Resultaba que los americanos no eran hijos de Adán de los que se había perdido el rastro, llevados al oeste desde el Paraíso por la deriva continental. Al igual que los esquimales, eran preadamitas, descendientes de la primera creación de múltiples razas hechas a imagen de Dios, según *Génesis* 1, 27. Esta teoría fue apasionadamente discutida en toda Europa y tuvo un impacto de largo alcance sobre las doctrinas de la historia y de las razas. Si lo que contaba la escritura desde el Paraíso en adelante era sólo la historia de los judíos de Adán, las historias anteriores de otros pueblos podían ser rehechas y criticadas sin menoscabar la autoridad de la Biblia. Si había dos creaciones, una para los gentiles y otra para los judíos, era natural preguntarse cuál era superior. Traída y llevada por unos y por otros, la idea de las dos creaciones de La Peyrère ayudó a liberar a los historiadores, y, a despecho de las intenciones de su autor, se convirtió en un pretexto para la esclavitud racial y el antisemitismo que persistió hasta bien entrado el siglo XIX.

En realidad, las dos creaciones provienen de algo mucho más simple: fueron escritas por dos autores diferentes en épocas distintas. El primero en publicar esta verdad fue un pastor protestante alemán, H. B. Witter, en un trabajo académico de 1711. Nadie le hizo caso, y el mérito suele atribuírsele a Jean d'Astruc, médico de Luis XV, que en 1753 diagnosticó dos fuentes para los primeros capítulos del *Génesis*. Según él, Moisés había compuesto el libro basándose en cuatro textos diferentes que todavía podían ser «descompuestos» por el lector atento. Refinada y ampliada, esta idea pasó a ser moneda corriente entre los autores de finales del siglo.

Desde entonces hemos ahondado en la creencia de que Moisés escribió o preparó el texto. Hoy sabemos que el pri-

mer relato fue el segundo en el tiempo. Lo escribió un sacerdote judío que adoptó la visión sabática de la creación. Otros fragmentos suyos forman hoy parte del *Génesis* y de los libros que le siguen, *Éxodo, Levítico* y *Números*. La fecha y las posibles revisiones de su obra siguen siendo controvertidas, pero la opinión más probable es que fue escrita a finales del siglo VI a. C. La mayor parte de los judíos habían estado en el exilio, y el Sabbat, su día santo, adquirió una importancia especial en los textos religiosos de ese período. El día que ellos consideraban como el centro de la vida judía fue visto también por el autor como capital en la creación divina. El segundo relato nos habla del Paraíso de Eva y de la caída, y fue escrito mucho antes, probablemente durante el siglo VIII a. C., aunque algunos siguen siendo partidarios de un origen en torno a 930-900. Su autor judío es también fuente identificable de otras partes del *Génesis* y de los libros que le siguen. Dado que su obra no muestra un conocimiento directo de la gran catástrofe que supuso la caída del reino septentrional de Israel hacia el año 722 a. C., probablemente la escribió antes de esta fecha. En tal caso, su historia de la creación y la caída pertenecen a la misma época que un vecino famoso de más al oeste. Los primeros escritos griegos paganos sobre los orígenes de los dioses y la dureza de la vida humana nos han llegado en la poesía de Hesíodo (hacia 730-700), en la que tienen una deuda última con mitos y relatos que los griegos conocían por los fenicios, vecinos de nuestro Israel creacionista. También en la poesía de Hesíodo el relato de los orígenes se combina con el mito de la primera mujer, Pandora, como origen de las miserias de la humanidad. En la historia de las mujeres, el siglo VIII a. C. es a la vez una época oscura y de una inventiva desbordada.

La obra de los dos autores del *Génesis* ha sido valorada de modos muy diversos. Para unos, el relato de la creación en siete días no es invención sino doctrina, «antiguo saber sagrado, conservado y transmitido por muchas generaciones de sacerdotes y una y otra vez sopesado, enseñado, reformado y ampliado». El autor no creó la creación; se limitó a escribir lo que personas cualificadas habían estado contándose unas a otras durante años. Sin embargo, la especial importancia concedida al Sabbat sugiere que el relato es también hijo de su época, el siglo VI. A diferencia de los poemas griegos de Homero, ni en el lenguaje ni en el estilo de esos dos relatos hay nada que apunte a una composición oral. Por lo que sabemos, ambos pudieron comenzar siendo la versión personal de un solo autor, que escribía en desacuerdo con muchos de sus contemporáneos.

Esos relatos fueron herederos de otros, trazas de los cuales (en especial para algunos grandes especialistas alemanes) aparecen como escritura secreta entre los renglones de lo que ahora leemos. Como herederos, los autores deben haber sido (según este punto de vista) más o menos conscientes de su deuda. ¿Cómo, entonces, pudieron creer que escribían la verdad última acerca de su tema cuando estaban utilizando o conocían relatos más antiguos que diferían del suyo? El autor de *Génesis* 1, al ser posterior, conocía seguramente el relato anterior sobre Eva y el Paraíso. Lo que se cuenta en *Génesis* 1 no es tan detallado, lo que nos da «una muy clara indicación de una deriva gradual hacia una extremada reserva acerca de cómo tuvo lugar el proceso de la creación». De esta reserva se extraen incluso consecuencias para nosotros: «Todo el relato está impregnado de un deseo de aproximarse con temor y reverencia al secreto de la creación, inaccesible para la mente humana, de un modo que también nosotros podemos investigar en él, siempre que respetemos su secreto último.» Pero nosotros podemos saber mejor a qué atenernos que un autor del siglo VI a. C.

Ninguno de esos relatos es una verdadera narración. Utilizan un lenguaje directo; nos cuentan lo que Dios dijo y pensó, y sus personajes entonan alabanzas y hablan del futuro. ¿Creían sus autores que todo había sucedido como nos lo cuentan? Somo nosotros, no ellos, quienes tratamos de apuntalar su prestigio calificando a sus relatos de mitos, como si sólo hubiesen querido expresar una verdad general, como la intervención de Dios en la creación o su concesión de la libertad moral a los humanos. El primer relato y sus siete días no son un mito, sino un comienzo notablemente antimítico, muy diferente de los mitos de dioses, creaciones y batallas con el caos que entonces circulaban en otras culturas del Cercano Oriente. Dios lo hace todo sin la menor lucha u oposición. El segundo relato es más difícil de juzgar. Historias sobre nuestros primeros padres y una creación a partir de la tierra son conocidas en otras culturas, aunque no sabemos de ninguna creación específica de la mujer en la narrativa del Cercano Oriente que nos ha llegado. ¿Creía el autor del segundo relato que casi todo había ocurrido tal como él lo cuenta? Lo que para nosotros es mito puede no haberle parecido mítico a él. Cuando el antiguo poeta griego Hesíodo hablaba de los orígenes de los dioses, y después del de la mujer, empezaba por contar que se le habían aparecido las Musas y le habían prometi-

do verdad, no mentiras; aunque después él contase mitos, en nuestra opinión. Lo que nosotros llamamos mito o cuento podría por tanto parecerle cierto a un autor de entonces, incluso si él mismo había planteado la distinción entre mito y verdad.

No podemos saber cuáles fueron las intenciones de esos autores, pero desde luego la posteridad tomó sus relatos por ciertos. Algún tiempo después de haber sido escritos, casi con certeza antes del año 400 a. C., un tercer autor combinó los dos en uno. Probablemente, con el tiempo, ambos relatos habían llegado a ser demasiado conocidos para poder excluir uno de ellos; hoy subrayamos sus contradicciones, pero quizá lo que impresionó a su refundidor fueron precisamente sus diferencias. El primer relato hablaba de los orígenes del universo, mientras que el segundo hacía hincapié en la difícil situación del hombre, un tema distinto. No obstante, sus contradicciones eran patentes, y todavía más si las palabras de 2, 4 acerca de «el origen del cielo y de la tierra» figuraban ya en la primera versión sacerdotal y eran el cierre del relato. ¿Quizá el refundidor vio el conflicto y comenzó por ahí para advertirnos que la creación era materia en la que imperaba la opinión, no los hechos? En tal caso, hubo de llegar Darwin para que los lectores se diesen cuenta de esa intención. Quienes tienen en cuenta otras contradicciones de su libro, y saben cómo suelen portarse los editores con los originales que les llegan, preferirán la opinión más obvia. El autor del *Génesis* heredó dos relatos de la creación que parecían tratar temas diferentes, de modo que los puso uno a continuación del otro como si fuesen complementarios. Pocos capítulos después hizo lo mismo con dos relatos contradictorios del Diluvio.

Su texto ha tenido muchos lectores desde entonces, pero apenas hay referencias directas a su relato de la creación en los libros que iban a convertirse en la escritura hebrea, el Antiguo Testamento de los cristianos. Sorprendentemente, no hay la menor mención de la tentación de Eva o del drama de la caída, temas que fascinaron a autores judíos posteriores. Hasta aproximadamente el año 200 a. C., en los escritos de Ben Sira (el autor de nuestro *Eclesiástico*), no encontramos la caída de Eva citada como origen del pecado y la muerte. Se ha señalado que en vida de Ben Sira las mujeres judías pudieron tener derechos de los que no gozaban en la época bíblica. Se casaban con dote, podían heredar y legar bienes, y también figurar como parte en contratos matrimoniales cuyas cláusulas el marido debía respetar.

Para Ben Sira, las buenas esposas eran raras, y las mujeres con algún carácter, la raíz última del mal.

Dentro de la Biblia, las famosas referencias a esos relatos son todas cristianas. En el Evangelio de Marcos, Jesús alude a los versículos que hablan de la creación a fin de ir más allá de la ley judía y respaldar su decidida postura antidivorcista: «Dios los hizo macho y hembra» (*Mc.* 10, 6); por su causa «dejará el hombre a su padre y a su madre y serán los dos una sola carne» (*Mc.* 10, 7-8). El Jesús de Marcos cita los dos relatos como si no hubiese contradicción entre ellos y los relaciona con un tema al que no se refieren. «Dios los hizo macho y hembra», sí; pero ¿por qué no debían divorciarse por eso? Se ha sugerido incluso que el Jesús de Marcos estaba de acuerdo con aquellos de sus contemporáneos judíos que creían que la «criatura de barro» de Dios era un hermafrodita, que reunía ambos sexos. Más tarde, el autor cristiano de la *Primera epístola a Timoteo* citaría el relato del Paraíso para justificar la condición de las mujeres cristianas: «No tolero que la mujer enseñe, ni que se tome autoridad sobre el marido» (1 *Tim.* 2, 12). Adán era superior por haber sido formado antes que Eva. Eva fue engañada, mientras que Adán no. Aquí el autor citaba sólo el segundo relato; en el otro no está claro que el hombre fuera creado antes. Además, lo distorsionaba: Eva fue engañada, pero, según una opinión razonable, engañó a su vez a Adán, que pecó también. Según la epístola, la mujer puede salvarse mediante la maternidad. Sin embargo el *Génesis* no dice nada parecido; antes bien, se refiere a los dolores del parto y a la fertilidad como un castigo por la desobediencia de Eva.

Esos textos iban creando una nueva escritura mediante un abuso constructivo de la antigua, proceso que alcanza su punto culminante en las cartas atribuidas a Pablo. En *Efesios* 5, 31-2 el autor se inclinaba a creer que la unión de hombre y mujer («una sola carne») era una alusión misteriosa a la unión de Cristo y su Iglesia, sentido oculto que no figura en absoluto en el *Génesis*. En *Romanos* 5, 12-18 el propio Pablo cuenta a los cristianos de Roma cómo por un solo hombre, Adán, el pecado «entró en el mundo», y por el pecado la muerte. Estos famosos versículos han inspirado teorías enteras del pecado y del pecado original que han cambiado la idea de la naturaleza humana que tenían muchos cristianos.

Parece claro que la caída de Adán y Eva no era sólo una conseja oral sobre el destino de una única pareja; el relato estaba destinado a ser visto como el origen de un cambio

para todos los humanos posteriores. No obstante, no se dice que la causa de ese cambio fuese el pecado o la maldad, palabras que no aparecen por parte alguna en el texto hebreo. Fue san Agustín quien terminó por afirmar que el pecado original nos había sido transmitido a cada uno de nosotros por Adán, opinión que respaldaba con el lenguaje que utiliza Pablo en *Romanos* 5. Sin embargo, el de Hipona utilizaba una mala traducción, basada únicamente en una versión latina. El texto griego de Pablo se limitaba a decir que «la muerte pasó a todos los hombres porque [en eso] todos pecaron». San Agustín seguía a un autor que leyó equivocadamente «la muerte pasó a todos los hombres por culpa de Adán, [en quien] todos pecaron...». El pecado original fue leído gratuitamente en el *Génesis* y más tarde introducido en Pablo por una traducción equivocada de sus escritos.

En el *Génesis* nada nos impide pensar que Adán y Eva estaban destinados desde el comienzo de sus vidas a hacer el amor, reproducirse y con el tiempo morir. Después de condenarlos, Dios dice a Adán que tendrá que ganarse el pan con el sudor de su frente hasta que «vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado, ya que polvo eres y en polvo te has de convertir». El castigo va a ser el trabajo, no la muerte; la muerte había formado siempre parte de la naturaleza de la pareja, e incluso ahora les acontece sólo después de largos años fuera del Paraíso. Por Adán se condena al hombre al trabajo, al esfuerzo de cultivar la tierra. Por Eva afligen a la mujer los dolores del parto. Ambos pecan al desobedecer y comer del árbol de la ciencia. «Desobediencia: la virtud original del hombre», decía Oscar Wilde. Son expulsados del Paraíso no para que mueran, sino para que no cometan nuevas desobediencias y lleguen a probar el fruto del árbol de la vida (*Gén.* 3, 22). Por culpa de la mala conducta de Adán y Eva no somos condenados a muerte, sino al duro laboreo y al parto con dolor. Se nos niega también la posibilidad de robar la vida eterna.

«Cada comentarista —decía Voltaire— se fabrica su propio Edén.» En manos cristianas, el relato pasa del pecado de Adán a la redención de Cristo o a los paralelismos expresados por el arte cristiano entre el bautizo de los animales por Adán y los primeros milagros, o entre la expulsión de Adán y Eva y la Anunciación a María, modesta segunda Eva. No obstante, la sexualidad ha continuado introduciéndose falsamente en los intersticios del relato. El fruto del árbol era afrodisíaco, en opinión de san Agustín, y provocaba un apetito sexual con el que apoderarse de nuestra voluntad. Muchos artistas, entre ellos Durero, pusieron

un gato a punto de saltar debajo del árbol del que comieron nuestros padres. Los gatos (respetados por los musulmanes) se habían convertido en símbolos del deseo sexual en la primitiva literatura cristiana. Tenemos que pasar sobre largos siglos de teología posterior para ver a Adán y Eva en el Paraíso tal como los dibujó Rembrandt: seres terrenales, duros, no criaturas infantiles sin el menor conocimiento sexual.

Tomado al pie de la letra, el relato es injusto con las serpientes y las mujeres, y no digamos con los gatos y las manzanas (la Biblia no especifica de qué fruta se trataba). «¿Quién pecó? —escribía John Donne, consciente de la paradoja—. No le estaba prohibido a la serpiente / ni a Eva, que aún no había sido creada» (la prohibición de comer del árbol no iba dirigida a la serpiente, y además tiene lugar antes de que Eva haya sido creada de la costilla de Adán). Sin embargo, el deseo de la mujer por su marido, que la hará ser dominada, es uno de los castigos por la caída. En la Inglaterra del siglo XVIII, a las mujeres se las exhortaba a pedir perdón por los pecados de Eva en sus oraciones, y una plegaria semejante es exigida todavía a las mujeres judías por un grupo minoritario de Israel.

Los capítulos iniciales del *Génesis* no responden a la exigencia de que la verdad ha de ser coherente; están compuestos a base de dos fuentes contradictorias. No corresponden a los hechos, porque hoy sabemos más de la edad del mundo y de su evolución y la del hombre, un proceso que abarcó más de seis días de trabajo y no afectó sólo a un jardín cercano al río Éufrates. El rastro de nuestra Eva nos ha llevado hasta África, y a Adán se le imagina como un pigmeo. Aquellos relatos, totalmente inciertos, han sido citados en falso para seguir ampliando la escritura, y aún siguen siendo un campo abierto para la imaginación. En el siglo XVI, la catedral de Canterbury fue vaciada de sus reliquias y con ese motivo perdió el puñado del polvo de que fue creado Adán que poseía; pero esas historias siguen interesándonos cuando hablan de la relación entre humanos y animales o de los derechos de hombres y mujeres y dan explicaciones en torno a temas esenciales o descubrimos los que subyacen en el texto. Ya se trate de ecología, feminismo o el estudio estructuralista de los mitos, cada nuevo interés intelectual encuentra materia en el *Génesis*. Porque la Biblia nunca dice que el Edén fuese destruido; puede estar ahí, en alguna parte, vivo en los jardines de la mente. En la India hay un árbol conocido como «la manzana de Eva» que da un fruto amarillo con una mella, como si al-

guien le hubiese dado un bocado y no hubiera seguido comiendo. Mientras tanto, los jardines exigen un trabajo constante y el parto puede ser todavía muy doloroso.

III

La creación del mundo era un tema remoto e incierto, pero el Nuevo Testamento comienza con el nacimiento de Jesús, inicio de una nueva era mucho más cercana a la fecha de sus Evangelios. Los detalles de la primera Navidad parecen muy concretos. Los escuchamos año tras año como una lección de cristianismo: Herodes, Belén y esa pesadilla recurrente, un «edicto... para que se empadronara todo el mundo». La pequeña ciudad de Belén es un próspero lugar de peregrinación y en muchas Iglesias esa historia es leída en alta voz como «palabra de Dios».

El relato no está presente en todos los Evangelios. El de Marcos empieza con el bautismo de Jesús y omite cualquier narración o fecha de la Natividad. El de Juan no es menos reticente. De los otros dos, el de Mateo relaciona el nacimiento de Jesús con los últimos años del rey Herodes el Grande y lo sitúa en Belén, en tanto que el de Lucas relaciona la Anunciación con el reinado de Herodes y la Natividad con Belén y un acontecimiento concreto: «Por aquellos días salió un edicto de César Augusto para que se empadronara todo el mundo.[1] Éste es el primer censo hecho siendo Quirino gobernador de Siria.»

El rey Herodes y Quirino, Augusto y el censo general son personas y asuntos que se relacionan con el Imperio romano contemporáneo y con la prueba que suponen su historia y sus monedas e inscripciones no cristianas. Si los científicos han puesto a prueba los relatos de la creación para ver si corresponden a los hechos, toca a los historiadores hacer otro tanto con los de la Natividad para saber si corresponden a la verdad histórica. No se trata de que no hubiese tal nacimiento o de que Jesús no sea un personaje histórico, sino, simplemente, de si los relatos de los Evangelios sabían cuándo y dónde había nacido. Esta cuestión fue respondida ya decisivamente por un pastor cristiano, Emil Schuerer, en su voluminosa *Historia del pueblo judío*, que

1. A diferencia de las versiones españolas, el texto inglés de la Biblia identifica ese empadronamiento con un censo fiscal; el edicto decía «que todo el mundo debía ser gravado con un impuesto *(taxed)*». En ello se basa la argumentación del autor. *(N. del t.)*

empezó a publicarse en 1885. Lo que Schuerer demostró subyace todavía en toda discusión solvente del tema. Ha habido desde entonces muchos intentos de soslayarlo, pero cuando la gran obra de Schuerer fue revisada para la nueva edición inglesa de 1973 sus dos eminentes revisores respondieron a esos intentos en sus notas al texto y dejaron acertadamente sin cambios el tratamiento que el autor hizo de la Natividad.

La dificultad empieza en un pequeño punto, pero se extiende a partir de él, como carcoma, para derribar torres a veces muy altas. Quirino, el gobernador de Siria a quien menciona el Evangelio de Lucas, es conocido por la historia de los asuntos de Judea que compiló Josefo, un judío culto que escribió en griego en Roma entre aproximadamente los años 75 y 80. Josefo tenía, como es natural, determinados prejuicios e intereses, pero trabajaba dentro del marco de hechos incontestables que era libre de comprobar y que había ido reuniendo de un modo responsable. Según Josefo, Quirino era gobernador de Siria con autoridad sobre Judea en 6 d. C., año en que la provincia fue puesta bajo el mando directo de Roma. Fue un momento crítico en la historia judía, tan importante como el año 1972 para Irlanda del Norte. Tratándose de un hecho y de un momento así, Josefo y sus fuentes no pueden ser dejados de lado. Hay, sin embargo, un problema difícil. El Evangelio de Lucas relaciona el nacimiento de Jesús con Quirino y con el rey Herodes, pero en 6 d. C. hacía ya tiempo que Herodes había desaparecido. Murió poco después de un eclipse de luna que los astrónomos fechan el 12-13 de marzo del año 4 a. C., aunque una minoría de especialistas prefieren el 3 d. C.

El Evangelio supone, pues, que Quirino y el rey Herodes fueron contemporáneos, cuando estuvieron separados por más de diez años. No cabe la menor duda de qué Herodes se trata. Cuando el gran rey Herodes murió, su reino fue dividido entre sus hijos, dos de los cuales añadieron el Herodes a su nombre. Herodes Antipas gobernó en Galilea como tetrarca hasta el año 49, pero Lucas (1, 5) relaciona la Anunciación con Herodes «rey de Judea». Cuando en 3, 1 se refiere a Herodes Antipas, lo llama correctamente tetrarca, no rey. Herodes Arquelao gobernó Judea hasta el 6 d. C., pero sólo como etnarca. Como Mateo en 2, 22, pudo haberlo descrito erróneamente como rey, pero, también como Mateo, lo hubiese llamado Arquelao o Herodes Arquelao. El Herodes de 1, 5 debe de ser el gran rey Herodes, tal como dice el Evangelio de Mateo. En éste la Natividad coincide con el gran Herodes, el de la matanza de los Ino-

centes, cuya muerte fue una de las razones para el regreso después de la huida a Egipto.

Por tanto, el Evangelio de Lucas da por supuesto que el rey Herodes y el gobernador Quirino fueron contemporáneos, cuando en realidad estuvieron separados por diez años o más. La incoherencia de las fechas es sólo el comienzo del problema. El relato de la Natividad que hace Lucas depende de su «edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo». César Augusto era el emperador romano, pero si el nacimiento tuvo lugar durante el reinado de Herodes el Grande, los judíos eran todavía súbditos de Herodes, miembros de un reino cliente, no una provincia gobernada directamente por Roma. El estatuto de los reyes-clientes en el Imperio romano les confiaba cuanto se refería a los tributos de sus súbditos. Las relaciones entre el emperador Augusto y el rey Herodes habían sido con frecuencia tormentosas, y hubo incluso amenazas de intervención romana que Herodes y sus enviados tuvieron que alejar. Sin embargo, esos conflictos nunca provocaron la destitución de Herodes, único modo en que a su reino pudo habérsele hecho tributar conforme al modelo romano siguiendo las órdenes del emperador. No es sólo que Herodes el Grande nunca coincidiese con el gobernador Quirino; tampoco coincidió con el sometimiento de Judea a la fiscalidad romana.

Es incluso dudoso que el emperador Augusto diese nunca un edicto para las provincias de Roma por el que «todo el mundo debía ser censado». Ciertamente, los romanos hacían censos en las provincias regidas directamente por sus gobernadores. Sin embargo, estos censos no eran coordinados por una orden general de Augusto, al menos hasta donde llegan las pruebas que poseemos. Como estas pruebas comprenden historias, inscripciones locales y los censos sobre papiro de los contribuyentes de Egipto, es muy poco probable que un edicto tan importante haya escapado a nuestro conocimiento. Sabemos que en el año 6 d. C. Augusto promulgó un nuevo impuesto sobre la herencia para ayudar a pagar a sus ejércitos; pero era un impuesto que afectaba sólo a los ciudadanos romanos, no a los judíos de Nazaret, y no hacía falta un censo universal para registrar sus nombres.

En Judea, bajo Quirino, conocemos por la historia de Josefo algo más apropiado, no un decreto universal sino un censo local del año 6 d. C. para el reparto de impuestos en Judea cuando la provincia pasó de ser gobernada por la familia Herodes a serlo directamente por Roma. Aunque era

un censo local, provocó grandes protestas, en parte porque algunos judíos argüían que tal innovación era contraria a la escritura y a la voluntad de Dios. Según el tercer Evangelio, el censo que hizo ir a José a Belén fue «el primero hecho siendo Quirino gobernador de Siria». El censo de Quirino fue sin duda el primero, pero tuvo lugar en el año 6 d. C., cuando el rey Herodes, el otro hito del relato, hacía mucho tiempo que había muerto.

A partir del siglo XIX ha habido intentos de soslayar el significado del texto griego del tercer Evangelio: «Éste es el primer censo hecho siendo Quirino gobernador de Siria» fue tergiversado para convertirlo en «Este censo fue hecho antes del que hizo Quirino, gobernador de Siria». Nadie ha aceptado nunca esta traducción, y no por motivos doctrinales: no es fiel al texto griego, y precisamente a un griego tan claro como el del tercer Evangelio. Otra opción es la de tratar de impugnar a Josefo. Sin embargo, éste tiene razón al datar el primer censo de Judea en 6 d. C.: sabemos por un historiador bien informado (un senador romano que escribía hacia 200-220) que el último gobernador judío de Judea, el hijo de Herodes Arquelao, fue desterrado ese año; la provincia pasó a ser gobernada directamente por Roma, y un censo parece cosa muy propia de ese cambio en el *status* de una región. La explicación más detallada del censo de 6 d. C. la da Josefo en sus voluminosas *Antigüedades judaicas* (18, 1), obra muy erudita publicada en 93-94 y no distorsionada en ese detalle por ningún propósito personal o político conocido.

Hasta aquí, el error puede parecer un tanto marginal. El tercer Evangelio ha confundido un texto local de Judea con un decreto general de Augusto, y ha tratado de situar lo que cuenta acudiendo a un oscuro Quirino, cuando sabemos por otras fuentes que su relato, como el de Mateo, tiene lugar bajo Herodes el Grande. En realidad, el problema es de mucho mayor calado. En el relato de Lucas hay una contradicción: si Quirino era gobernador, el censo romano es creíble pero Herodes constituye un error. También se contradice con el relato de Mateo: si aceptamos que todo sucedió cuando Quirino y el censo romano, Herodes no era rey y lo que cuenta Mateo de los Magos, la matanza de los Inocentes y la huida a Egipto resulta cronológicamente imposible. Si Herodes era rey, no pudo haber un censo ordenado por César Augusto, y aunque lo hubiese, la visión que de él da al tercer Evangelio tropieza con nuevos problemas.

Su edicto de César exigía la inscripción (*apographé* en griego). Es exactamente la palabra utilizada para un censo

fiscal en documentos contemporáneos que nos han llegado del Egipto sometido a Roma. A un emperador no se le hubiese ocurrido inscribir a sus súbditos judíos para ningún otro propósito. Desde luego, no planeaba un reclutamiento: los judíos estaban exentos del servicio militar en el ejército romano. Sin duda la causa del censo fue un impuesto, pero las prácticas fiscales romanas no coinciden con lo que cuenta el Evangelio. Empieza correctamente, explicando que «todos iban a inscribirse, cada uno en su ciudad» (*Lc.* 2, 3). En el caso de José, «su ciudad» es definida en el Evangelio por su supuesta ascendencia, no por donde residía y tenía su casa. En la visión del Evangelio, José descendía de David, de modo que fue a Belén, la «ciudad de David», un lugar de nacimiento muy adecuado para un futuro Mesías. Sin embargo a los censos romanos les traían sin cuidado las genealogías remotas, y no digamos ya las falsas. Se basaban en las propiedades de los vivos, no en los muertos. Como el Evangelio ha afirmado ya al hablar de la Anunciación (*Lc.* 1, 26), José y María eran vecinos de Nazaret, en Galilea, la patria chica que más tarde rechazó a su profeta, Jesús. Un censo romano no hubiese hecho ir a José a Belén, donde ni él ni María eran propietarios de nada y donde en consecuencia se supone que tuvieron que alojarse en una posada. Había una buena razón para el tipo de inscripción que practicaban los romanos. El censo les servía de base para al menos dos tipos de impuesto: una capitación y un impuesto sobre diversos tipos de propiedades. No había ni siquiera necesidad legal de que María fuese a inscribirse con su esposo. Sabemos por los censos fiscales de Egipto, que todavía sobreviven en sus papiros, que el cabeza de familia podía inscribir a todas las personas a su cuidado. María pudo haber preferido ir de todos modos, para prestar apoyo a José, pero no era un viaje necesario para una esposa casi a punto de dar a luz.

Sobre todo, no era un viaje que un galileo, un hombre de Nazaret, se hubiera visto obligado a hacer. En el año 6 d. C., Galilea, a diferencia de Judea, seguía teniendo un gobernante independiente y no la hubiesen afectado ni un censo ni un tributo romanos. La existencia de ese gobernante nos es conocida por Josefo, por otras historias y por sus propias monedas. Como galileo, José de Nazaret estaba exento de todo ello.

La escala del error del Evangelio resulta ahora clara. El primer censo tuvo lugar bajo Quirino, pero en el año 6 d. C., cuando hacía ya mucho tiempo que Herodes el Grande había muerto. Fue un censo local, en la Judea romana,

y no hubo edicto general de César Augusto. En 6 d. C., José de Nazaret no se hubiera inscrito en Belén. Como galileo, no estaba bajo el gobierno directo de Roma y no le afectaba la obligación de inscribirse en Judea. En cuanto a su esposa, nada la obligaba a salir de su casa. Lo que cuenta Lucas es históricamente imposible y está falto de coherencia interna. Choca con la fecha que él mismo da para la Anunciación (que sitúa bajo Herodes) y con el largo relato de la Natividad de Mateo, que también presupone como rey a Herodes el Grande. Es, por tanto, falso.

Los errores y contradicciones de Lucas son fáciles de explicar. La primitiva tradición cristiana no recordaba, o quizá no supo nunca, dónde y cuándo había nacido Jesús. La gente estaba mucho más interesada en su muerte y en las consecuencias de ésta. Como Mesías, a Jesús se le relacionaba con la estirpe del rey David, relación conocida antes de que fuesen escritos ninguno de nuestros Evangelios, ya que es mencionada por el apóstol Pablo (*Rom.* 1, 3). En las escrituras hebreas, Belén era famosa como cuna del joven David, el futuro rey; la ciudad fue también objeto de una profecía de Miqueas a finales del siglo VIII a. C.: «Y tú, Belén, pequeña eres entre los millares de Judá, mas de ti saldrá aquel que ha de reinar en Israel» (*Miq.* 5, 2). Después de la crucifixión y la creencia en la resurrección, las gentes se preguntaban con tanto mayor interés por el lugar de nacimiento de Jesús. Belén, cuna del rey David, era una elección natural para el nuevo Mesías. Había incluso una profecía en apoyo de esta pretensión, que la «pequeña ciudad» ha mantenido provechosamente hasta hoy.

No es difícil simpatizar con los apuros del tercer evangelista. No había estado presente en los primeros tiempos de la misión de Jesús, según admite en su frase inicial. Escribía basándose en lo que había oído unos treinta años después de la muerte de Jesús, aunque muchos especialistas fecharían sus libros incluso más tarde. Sabía que José y María eran vecinos de Nazaret, pero había cristianos que decían que Jesús había nacido en Belén, como anunciara la escritura. ¿Por qué iba un hombre de Nazaret a estar de visita en Belén acompañado de una esposa con un embarazo tan avanzado? Alguien, quizá el propio evangelista, supuso que el motivo era ese culpable universal, los impuestos. El censo de Quirino fue un hito en la historia judía, y en consecuencia el evangelista atribuyó el nacimiento en Belén a ese hecho tan conocido. La idea tenía sus ventajas: el relato cristiano podía comenzar con José y María obedeciendo dócilmente las órdenes del gobierno romano. Este

arranque mostraba el verdadero carácter de una religión que muchos en el Imperio romano habían tomado equivocadamente por un movimiento revolucionario. La orden —daba por supuesto el evangelista— no era el mero edicto de un gobernador local, sino un decreto general del propio César, exageración que no estaba en desacuerdo con su abuso de palabras como «todos» o «en todas partes» en otros pasajes de sus libros. Escribía para un gentil, Teófilo, altamente situado en el mundo romano; convenía establecer de entrada alguna relación entre su relato y el gobierno romano. Una verdad más alta era servida así mediante una invención imposible.

El Evangelio de Mateo tomó un camino diferente. Como el de Lucas daba cuenta del nacimiento en Belén, pero limitaba sus fechas al reinado del rey Herodes y reconciliaba lo del nacimiento en Belén con el conocido origen nazareno de Jesús mediante un recorrido libre de impuestos. José, Jesús y María, decía, huyeron a Egipto para escapar a la matanza de los Inocentes por Herodes, y al regresar evitaron pasar por Belén y Judea porque estos lugares tampoco eran seguros. Fueron al norte, a Galilea, y fijaron su residencia en Nazaret, conforme a la tradición de que ésa era la cuna de Jesús. El relato es coherente, aunque choca irremediablemente con el de Lucas. No obstante, ha atraído a historiadores y científicos por la mención que hace de una curiosa estrella. ¿Podemos respaldar la fecha que nos da para el nacimiento de Jesús, «en el tiempo del rey Herodes», apelando a la astronomía y yendo hacia atrás a partir de la fecha probable de la muerte de Jesús?

Jesús fue crucificado bajo Poncio Pilatos, que gobernó Judea entre el año 26 y finales del 36. Según Lucas, la «palabra de Dios vino sobre Juan» el Bautista en 28-29, fecha que es dada con toda precisión. El Evangelio no dice, sin embargo, que ese año dio comienzo el ministerio de Jesús. Cuenta, en cambio, cómo Juan el Bautista fue encarcelado por Antipas, tetrarca de Galilea. El Bautista había criticado el matrimonio de Antipas con Herodías, su cuñada. Fue después de esa detención cuando comenzó la predicación de Jesús (*Mc.* 1, 14 lo confirma).

El matrimonio de Antipas y Herodías es, por tanto, un dato clave en la carrera de Jesús. Josefo escribió sobre ello con algún detalle en sus *Antigüedades judaicas*. El hermano de Antipas, Filipo, murió en 33-34. Josefo habla después del viaje de Antipas a Roma (probablemente para solicitar el territorio de Filipo), y cómo se enredó por el camino con Herodías, que puede calcularse era ya mujer de cuarenta

y tantos años (el Evangelio de Marcos nos informa de que Herodías había estado casada con Filipo, detalle que Josefo ignora). A su regreso, Antipas planeaba despedir a la que era entonces su esposa, hija del poderoso rey Aretas IV, que gobernaba desde Petra, más allá del Jordán. La muchacha huyó a la corte de su padre y le dio cuenta de las intenciones de Antipas. El rey Aretas reunió tropas, invadió parte del territorio de Filipo (presumiblemente aprovechando que éste había muerto) y obtuvo una victoria aplastante sobre el ejército que Antipas envió contra él. Informes de esta derrota llegaron a Roma, quizá en despachos del propio Antipas. Posteriormente, el emperador Tiberio ordenó contra Aretas unas represalias que estaban en curso a principios del año 37.

El relato de Josefo supone que el matrimonio de Antipas siguió a la muerte de Filipo, que él fecha con seguridad en 33-34. Su narración de las consecuencias es coherente, y su importancia ha sido puesta de relieve recientemente por un historiador de la familia Herodes, Nikos Kokkinos, que ha investigado también sus efectos sobre las fechas de la carrera de Jesús. Es costumbre situar la crucifixión de Jesús en el año 30 o, más comúnmente, en el 33. Sin embargo, si Josefo estaba en lo cierto, Juan el Bautista no pudo haber sido encarcelado hasta finales de 33-34. Marcos y Lucas relacionan su detención con el inicio de la predicación pública de Jesús; por tanto, Jesús empezó a predicar a principios del año 34. El cuarto Evangelio menciona tres Pascuas judías durante la predicación de Jesús, en la tercera de las cuales fue detenido. Hoy podemos ver que esas tres fueron las únicas. Jesús fue crucificado el viernes 30 de marzo del año 36 d. C. (la Pascua judía era fijada por la luna nueva, y en el año 36 las fechas de ésta no son un obstáculo).

¿Qué edad tenía entonces? Según Lucas, Jesús tenía «unos treinta años» cuando empezó su predicación (en 34 d. C., deducimos ahora). Sin embargo, Juan (8, 57) sugiere algo distinto. Después de la segunda Pascua de su predicación (35 d. C.), los judíos de Jerusalén reprochan a Jesús haber dado a entender que ha visto a Abraham: «Aún no tienes cincuenta años ¿y has visto a Abraham?», le dicen. Ese número no tenía un significado especial (las personas de más de cincuenta años no era más probable que hubiesen visto a Abraham que las de cualquier otra edad); lo que aquí da a entender el Evangelio de Juan es que Jesús tenía entre cuarenta y cincuenta años, quizá más cerca de los cincuenta, en 35 d. C.

Ambas sugerencias de la edad de Jesús son contradicto-

rias. La de Lucas choca también con el posible nacimiento bajo Herodes (en 34 d. C., el primer año de su predicación, Jesús no tendría «unos treinta años», sino al menos treinta y ocho, «unos cuarenta»). ¿Y si el Evangelio de Juan estuviese bien informado? Entonces la fecha del nacimiento se remontaría a un punto entre el 14 y el (pongamos) 10 a. C. ¿Hay aquí, tal vez, sitio para la estrella de Mateo? Según el Evangelio, esa estrella guió a los Magos y pareció posarse sobre Belén. Era, por tanto, una sola estrella, no una conjunción de planetas. No se trataba estrictamente de una nueva estrella, pues estaba en movimiento, no fija. Si tomamos literalmente las palabras de Mateo, podría referirse a un cometa, fenómeno que los antiguos observaban muy a menudo. En el año 12 a. C. sabemos por otros conductos que fue visto un cometa sobre la ciudad de Roma durante el otoño en que Marco Agripa, el famoso general romano, murió. Tenemos también anotaciones astronómicas chinas que se remontan al siglo I d. C. y se refieren a observaciones hechas en los años anteriores. También aquí se cita la aparición de un cometa en el año 12 a. C. Los cometas pueden ser grandes y brillantes. Los astrónomos consideran el cometa de 12 a. C. como una aparición de estas características del cometa Halley, que fue visto por última vez en 1985-1986.

En el año 12 a. C. el Templo de Herodes estaba terminado; el cometa Halley apareció y fue visto en Roma; el cuarto Evangelio (8, 57) da a entender que Jesús tenía bastante más de cuarenta años en una fecha que podemos fijar como el año 35 d. C. ¿Deberíamos, tal vez, identificar la estrella con el cometa, situar la Natividad en el año 12 a. C. y explicar los Magos como enviados de Partia de visita en Jerusalén con motivo de las fiestas de la inauguración del nuevo Templo? En Juan 2, 21 los judíos se refieren a su Templo, que tenía ya cuarenta y seis años; no se daban cuenta, nos dice el Evangelio, de que Jesús hablaba del templo de su cuerpo. La fecha era 34 d. C. ¿Tenía Jesús, como el Templo, cuarenta y seis años entonces?

Son hipótesis seductoras, pero que descansan en una falsa visión del relato de Mateo: éste no se desarrolla a partir de la historia, y no nos presenta un auténtico cometa ni a unos auténticos enviados de Oriente que se desvían a Belén durante el año de su aparición real en Judea. La estrella no era un cometa, sino un fenómeno milagroso que viajó delante de los visitantes y se detuvo sobre una «pequeña ciudad». Belén no era el lugar de nacimiento de Jesús, sino que fue importado de las profecías hebreas sobre el futuro

Mesías; la propia estrella tenía un origen parecido. En *Números* 24, 17, el profeta Balam predice que «una estrella se destaca de Jacob, surge un cetro de Israel». Sabemos que esta profecía era un texto famoso aplicable a los nuevos mesías. En los años 130, un destacado judío lo utilizó para aclamar a su caudillo en una guerra contra Roma. Nadie vio entonces un cometa. El relato de Mateo es una construcción a partir de conocidas profecías mesiánicas (Belén; la estrella), y los Magos fueron añadidos como una leyenda más.

Nos quedan una fecha de nacimiento incierta, un día exacto para la crucifixión y un Jesús que puede haber sido de mediana edad cuando empezó a predicar. Ya a mediados del siglo II había en Asia viejos cristianos que estaban de acuerdo con las implicaciones del Evangelio de Juan y fijaban la edad de Jesús más cerca de los cincuenta que de los cuarenta años. Si Jesús había nacido bajo Herodes, la idea de Lucas de que inició su predicación cuando tenía «unos treinta años» es equivocada. Por el contrario, antes del primer milagro de Jesús en Caná se extienden largas décadas de juventud y madurez. Según lo que hoy sabemos, era insólito para un judío seguir soltero con cuarenta y tantos años, salvo en una conocida secta, los esenios, que idealizaban el celibato. ¿Cayó Jesús en la cuenta de cuál era su misión más bien tarde, y en tal caso, qué había hecho con los que son los mejores años de la vida para otros hombres? Al parecer, los cuarenta son una década muy fértil para la historia religiosa. Fue a esa edad cuando, en las afueras de La Meca, un ángel empezó a hablar a Mahoma.

Un Jesús de mediana edad, crucificado cuando tenía bastante más de cuarenta años; una expulsión del Paraíso no a causa del sexo, sino por miedo a que los humanos pudiesen robar la vida eterna. Son lecturas fieles a los textos de la Biblia, pero que desafían a muchos siglos de interpretación en contrario. Sin embargo, tal como nos han llegado, los relatos de la creación y del nacimiento de Jesús son inexactos; no corresponden a los hechos ni son coherentes entre sí. Podemos argüir con renovada confianza en favor de la fecha en que murió Jesús (marzo del año 36); pero, al igual que los primeros cristianos, no sabemos con exactitud cuándo ni dónde nació. Hacia el año 200 había cristianos que decían que el nacimiento había tenido lugar en noviembre del año 3 a. C. (calculando erróneamente la fecha de la muerte del rey Herodes), mientras que otros preferían mediados de mayo o mediados de abril (fecha de la concepción, según otros).

No se sabe que antes de mediados del siglo IV d. C. hubiesen celebrado los cristianos la Navidad el 25 de diciembre. Anteriormente, esta fecha correspondía a una fiesta pagana, el nacimiento del dios Sol en el solsticio de invierno. Fue una réplica deliberada de los cristianos de las partes occidentales del Imperio romano elegir esa fecha como fiesta del nacimiento de su nuevo dios, Cristo. No todos estaban de acuerdo. En la parte oriental del Imperio, otros cristianos celebraban la Navidad el 6 de enero, fecha de otra gran fiesta pagana. Si los paganos tenían una gran celebración familiar, los cristianos, todavía una minoría, necesitaban otra capaz de reunirlos y apartarlos de aquélla. La Navidad, por tanto, se instaló en nuestro calendario no gracias a una certeza sino a un conflicto, como resultado de una verdadera batalla de fiestas entre los cristianos y la mayoría pagana entre la cual vivían.

Donde la verdad se había perdido, llenaban el vacío historias, y el deseo de saber fabricaba su propia tradición. Lucas contó un cuento de ángeles y pastores, llevando a algunas de las personas más humildes de la sociedad a Belén, con nuevas del futuro de Jesús. Los pastores ocupaban un lugar casi tan bajo como el de los pescadores en las relaciones sociales romanas, pero tenían el sencillo encanto de un mundo bucólico. En vez de pastores, Mateo puso magos, que siguen a una estrella en Oriente y traen regalos de oro, incienso y mirra. En una versión, son simples pastores; en la otra, sabios magos. El contraste hace que nuestra imaginación vuele, y quizá deberíamos también nosotros, como los Magos, volver «por otro camino».

Mateo decía muy poco acerca de los Magos, pero éstos florecieron y cobraron vida propia gracias a la reticencia del evangelista. Sus tres regalos implicaban que eran tres, pero en las Iglesias orientales había quienes creían que habían sido doce. Los defensores del trío sostenían que cada uno de los tres visitantes había tenido una visión diferente, que cada uno vio a una de las tres personas de la Trinidad. Hacia el año 200 los autores cristianos habían empezado ya a ascender a los Magos de académicos a reyes o cortesanos. Mosaicos primitivos y frescos cristianos representan su adoración a Jesús tomando como modelo a los enviados bárbaros que ofrecen coronas de oro a un emperador romano. En el arte, su atuendo empieza a sugerir que se trata de embajadores del Imperio persa; pero dos de sus presentes, los árboles de la mirra y los arbustos del incienso, son originarios de Arabia; en consecuencia, algunos lectores cristianos creyeron que se trataba de árabes que habían viajado desde Arabia a Jerusalén. Hasta el siglo VI no conocemos sus nombres. Recientemente han sido hallados en una iglesia en ruinas de esa época en Faras (Egipto). Su regalo de mirra, ¿era una medicina o se refería a la mirra con que fue embalsamado el cadáver de Jesús (*Jn.* 19, 39)? En cuanto al oro, ¿procedía de Arabia, de los tesoros de la reina de Saba, de la cueva de Set, el hijo de Adán, o del tesoro de Alejandro Magno? La edad de oro de los rastreadores de los Magos fue el siglo que va de 1150 a 1250. Durante él, cada uno de los reyes fue adjudicado a uno de los continentes conocidos del mundo; por tanto, el rey de África empezó a ser representado como un negro. Al mismo tiempo se multiplicaban sus direcciones conocidas. Se creyó haber descubierto fragmentos de sus cuerpos en Milán, pero en 1164 fueron transportados a Colonia, donde todavía puede verse un sepulcro de los Tres Reyes en el gran altar de la catedral. Entretanto, allá en Oriente, las gentes creían estar más al tanto. En 1272, cuando Marco Polo hizo su viaje a China, visitó una de las ciudades persas donse se decía que estaban enterrados los Magos de Oriente. En Saveh, al sudoeste de Teherán, yacían, escribía, «en tres monumentos muy grandes y hermosos sobre los que se alza un edificio cuadrado, cuidadosamente conservado. Sus cuerpos continúan intactos, incluso con el pelo y la barba». Saveh era una de las grandes sedes de los astrónomos islámicos, un lugar de descanso muy apropiado para los legendarios magos de Mateo, que fueron siguiendo a su estrella. A tres días de viaje de Saveh hay un castillo donde se decía había vivido uno de ellos. El pueblo seguía la religión de Zoroastro, pero esta pretensión lo relacionaba con el relato cristiano.

En 1986 dos jóvenes viajeros británicos examinaron las torres-tumba de Saveh, pero «ninguno de los edificios conservados correspondía a la descripción de Polo». En el espacio libre en torno a los Magos o al árbol de la vida del Paraíso podemos dejar vagar nuestra imaginación de Persia a Colonia o de la manzana de Eva india a los vegetales de Venezuela. En el relato de la Navidad, los pastores y la «falta de sitio en la posada» cumplen el ideal de humildad que corresponde al Mesías cristiano. Frente al hecho brutal de la muerte, la imagen del hombre como un compuesto de tierra y hálito eterno conserva su poder simbólico: el aliento animador cesa mientras que el muerto conserva su forma terrena. Los relatos bíblicos no nos limitan, aunque nada ocurriese como se narra.

Creídas como verdaderas, sus historias resultan ser falsas, pero el resultado no arruina la fe religiosa. Las incohe-

rencias del *Génesis* y las contradicciones en torno al origen terreno de Jesús han llenado de perplejidad a los lectores durante siglos sin destruir su fe. En su juventud, san Agustín se alejó del cristianismo en parte a causa de las contradicciones entre los árboles genealógicos de Jesús que dan Lucas y Mateo. Prefirió un sistema de creencias que tomaba los relatos de la creación como textos que podían no ser ciertos literalmente, pero tenían significados ocultos más profundos. Sin embargo volvió a la fe cristiana, y en su vida posterior escribió una gruesa obra sobre el *Génesis* en la que defendía que era verdad «al pie de la letra».

Pero los problemas de que hablamos afectan a la Biblia, no a la presencia o la ausencia de fe. Se trata de un libro insólito que empieza con dos relatos contradictorios y una narración cuya época y lugar son falsos. Durante siglos ese libro ha sido leído como la fuente de la verdad, la norma de la fe, «sagrada escritura», no meramente un texto. El propósito del nuestro es explorar el laberinto que la noción de verdad bíblica sigue abriendo ante sus lectores.

2. LA PALABRA INFALIBLE

La verdad sobre los dos comienzos de la Biblia no es un descubrimiento nuevo. Ya en épocas antiguas hubo quienes notaron muchas de esas contradicciones y trataron de explicarlas. Durante el siglo XIX, Darwin y Schuerer demostraron que los relatos de la creación y el nacimiento no respondían a los hechos. Sin embargo, esos reparos no son todavía del dominio público. La mayoría de nosotros hemos oído hablar de la evolución o de los problemas del parto virginal, pero la formación del libro del *Génesis* no es algo conocido, y mucho menos los problemas del censo romano de Lucas y sus fechas. Quiero ahora mostrar por qué estas cuestiones siguen siendo importantes. Afectan al concepto de la escritura, lo que a su vez afecta al *status* de la Biblia, que perdería su puesto excepcional si resulta no ser tan singular. Es algo que necesita ser aclarado, porque su corrección abre amplios horizontes en los que poder después movernos con mayor libertad.

A lo largo de los siglos, muchas personas han creído que la escritura es la palabra infalible de Dios. Como la mayoría de los judíos de su tiempo, Josefo creía que las escrituras hebreas eran la verdad divinamente inspirada; incluso

se convenció de que se trataba de un conjunto armonioso. Es una simple coincidencia, y no algo hecho a propósito, el que nos diese ciertos detalles que ponen de relieve los errores del tercer Evangelio de los cristianos. Éstos estaban también muy convencidos. En los años 90, un cristiano desconocido, autor de una epístola enviada de Roma a Corinto, afirmaba que «las escrituras son la palabra verdadera del Espíritu Santo», mientras que el gran autor y obispo cristiano Irineo de Lyon era incluso más tajante: «Las escrituras son perfectas —escribía hacia el año 170—, porque fueron obra de la Palabra de Dios y de su Espíritu.» La creencia en que, como palabra de Dios, la escritura nunca yerra ha sido preeminente en el cristianismo evangélico desde el siglo XIX, con importantes consecuencias para la utilización de la escritura en sus misiones cristianas por todo el mundo.

Como subtítulo de la escritura, «la palabra infalible de Dios» resulta muy impresionante, pero se vuelve inadecuado tan pronto como tratamos de examinarlo más a fondo. La idea de que Dios utiliza nuestro lenguaje, de que dicta como un ser humano y la transcripción de sus palabras sigue estando a nuestra disposición en un texto fiel no es precisamente algo obvio. «Palabra de Dios» puede parecer una denominación algo menos extraña tratándose de textos como los de los profetas, o los Evangelios. Al fin y al cabo, los profetas afirman estar hablando en nombre del Señor en ciertos versículos, en tanto que los Evangelios aseguran estar transmitiéndonos lo que dijo Jesús, a quien nos presentan como hijo de Dios. Sin embargo, lo de «palabra de Dios» parece una descripción mucho menos apropiada en el caso de libros como *Jueces*, *Rut* o el *Cantar de los Cantares*. La idea de que toda la escritura es no sólo palabra de Dios sino su palabra infalible exige una relación muy íntima entre Dios y el texto que hoy poseemos. Como la escritura es un texto, no una emisión, sólo hay una relación lo suficientemente estrecha: que haya sido realmente dictada por Dios. Durante la Reforma, en el siglo XVI, hubo cristianos que llegaron al extremo de defender esa idea extrema. Todavía la encontramos en el arte cristiano de ese período, en el que los autores de los Evangelios son representados no meramente como testigos de la Ascensión, sino provistos de cuadernos, plumas y tinta. Están copiando exactamente lo que les dice el Espíritu Santo, y hasta hay un ángel que guía su mano por la página.

La creencia en el dictado no hace justicia a los autores, los orígenes y el contenido de los libros bíblicos. Además,

implica que Dios dice mentiras: como ya hemos visto, la Biblia no es siempre verídica. Sin esa creencia, la «palabra de Dios» se convierte en una vaga metáfora para referirse al texto que leemos. Si la tomamos muy al pie de la letra, se vuelve absurda, y en caso contrario sólo significa lo que ese «regalo de Dios» con que se refieren algunas personas a un parto con gemelos, una buena cosecha o un año excepcional para sus negocios. Sin lo de «palabra de Dios», lo de «infalible» tiene que valerse por sí mismo. Puede parecer también una simple etiqueta en la que no vale la pena insistir, pero no hay más remedio que dejarlo resuelto antes de seguir adelante porque tiene todavía ardientes defensores. Actualmente se les denomina fundamentalistas, y podrían entorpecer nuestras exploraciones.

Con los fundamentalistas hay, en este sentido estricto, un malentendido. No sostienen que en la Biblia sea todo literalmente verdad, como si Adán hubiese vivido doscientos años o el mundo hubiera sido creado en tan sólo seis días. Lo que afirman es más bien que, cuando se la entiende adecuadamente, la Biblia nunca incurre en error. Esta creencia va unida a la de que la Biblia ha sido inspirada por Dios, creencia que basan también en algunos de sus textos. Citan ciertos versículos que hablan de una «escritura inspirada», los interpretan según conviene a sus ideas y los amplían para referirse a la Biblia entera, como si se demostrase que ha sido inspirada porque un fragmento (discutible) de ella así lo dice. Los fundamentalistas cristianos citan también como autoridad a Jesús, como si los Evangelios nos lo mostrasen aceptando que toda nuestra escritura está inspirada y nunca yerra. Ninguno de los textos que alegan tiene ese alcance, pero los fundamentalistas estrictos los refuerzan mediante otra táctica. Si la Biblia parece increíble, es que debe significar otra cosa; los cientos de años de vida de Adán deben incluir los transcurridos entre Adán y el siguiente acontecimiento del relato del *Génesis*; los seis días de la creación son seis fases o seis largos eones, a pesar de su mención explícita de mañanas y noches.

Ante estas pretensiones, muchos tratan de explicar también a los propios fundamentalistas como otra cosa. Al parecer se trata de reaccionarios contra el liberalismo, contra el cambio moderno o contra la cultura occidental, o de conformistas con las verdades sociales o psicológicas que los retratan. Pero lo que afirman de la escritura, cualesquiera que sean sus motivos o razones para sostenerlo, tiene un pedigrí mucho más antiguo. Una escritura infalible exige aceptar la alegoría, la creencia de que un texto puede

parecer decir una cosa cuando en realidad significa otra. Esta creencia se remonta a hace dos mil años, cuando iba unida a la más fundamental de que la escritura ha sido inspirada. En el siglo III **d**. C. le fue bellamente explicada al gran sabio cristiano Orígenes por un judío que estudiaba con él. «Toda la escritura divinamente inspirada es, a causa de su oscuridad, como una casa en la que hay muchas habitaciones cerradas. Junto a cada una de ellas hay una llave que no encaja... La tarea más importante consiste en buscar las llaves y poner cada una en la habitación que puede abrir.» El propio Orígenes fue un muy asiduo portero, que metió a la fuerza muchas llaves alegóricas en cerraduras que se resistían. Con ayuda de esas llaves encontró significados totalmente nuevos bajo el sentido literal del lenguaje bíblico.

Hoy vemos esa búsqueda de significados ocultos como una manera de salvar la credibilidad de un texto incómodo. Sin embargo, las alegorías están presentes también en nuestra Biblia. Pablo las usó a veces (*Gál.* 4, 24 ss.); y a Jesús se le atribuye una excelente en la parábola de los viñadores homicidas, que matan al amado hijo único del propietario (*Mc.* 12, 1-12), en la que seguramente la referencia profunda es a sí mismo. La escritura no significa siempre lo que a primera vista parece. Tiene un rico venero de metáforas, parábolas e imágenes que espolea nuestra inventiva. A veces no hay un significado único para su lenguaje abierto. Es, por tanto, una falta de sensibilidad oponerse por principio a toda alegoría y a todos los usos que de ella se hagan para la comprensión de la escritura, aunque Lutero y los cristianos de la Reforma se opusieron a ella de ese modo. La objeción es más bien a las explicaciones alegóricas donde no hay alegoría alguna. Como Orígenes y muchos de sus herederos, los fundamentalistas estrictos buscan significados ocultos donde el texto no los necesita. Creen, como Orígenes, que el texto entero está inspirado, pero lo manejan con mucha menor delicadeza. Orígenes no negaba que a menudo la escritura significa lo que parece. Puede, sin embargo, haber algo más, un alma oculta en su cuerpo que necesita para ser discernida la gracia de Dios y un corazón puro y fiel. Los significados más profundos, como Dios mismo, no se aparecen a todo el mundo; su hallazgo exige una seria búsqueda religiosa, que pone a prueba a los que en ella participan y fue también cuestionada por los contemporáneos.

Para Orígenes, en la escritura había un significado más profundo incluso cuando tenía sentido literalmente. En cam-

bio, para un fundamentalista estricto sólo tiene un significado diferente cuando literalmente no parece tener sentido alguno. Ambos tipos de lectura van descaminados, porque introducen a viva fuerza en la escritura un significado que nunca tuvo. No obstante, la de Orígenes formaba parte de un misticismo consecuente cuya búsqueda no era meramente una defensa contra el sentido común: creía que a través de ella Dios acercaba más a los hombres a sí. Dios se revelaba en la escritura como un día se reveló al mundo en Cristo.

A los fundamentalistas no les preocupa este misticismo sino la cuestión de la verdad y el error. Es aquí donde esos descubrimientos ya antiguos, los problemas del *Génesis* y de Belén, siguen teniendo una gran importancia. Puede parecer que son superfluos porque la verdad literal del conjunto de la escritura ha sido invalidada de una vez por todas por la ciencia. La infalibilidad de la escritura se ha derrumbado ante la verdad de la evolución y de tantos descubrimientos posteriores, hasta el punto de que el fundamentalismo debería haber ido a reunirse con los fósiles como una anticuada reliquia del pasado. Lo notable es que ha sobrevivido y renacido. El desafío que supuso la evolución se ha hecho tan familiar que ha sido sencillamente esquivado o ignorado. Frente a él, el fundamentalismo se ha aferrado a sus principios y, lejos de ser barrido, ha sacado provecho de una tendencia nacida del propio éxito de la ciencia.

La ciencia tiene filósofos y practicantes muy despiertos, pero también ha fomentado la creencia de que toda información de fuente autorizada es conocimiento verdadero y cierto. Los libros de texto lo explican, los experimentos lo demuestran, y si en algún caso entran en conflicto con otro experimento ya aprobado, deben ser revisados, repetidos o resituados a fin de que no choquen con la verdad aceptada. En la historia, un ejemplo en contra hace perder fuerza a una generalización, pero en la ciencia muchas generalizaciones son demasiado seguras para que les afecte un único resultado imprevisto: si el agua no hierve cuando utilizamos el hervidor eléctrico, suponemos que algo debe ocurrirle al cacharro o al enchufe, no a las leyes del calor. Los fundamentalistas parten de una generalización: que las escrituras, por ser inspiradas, nunca yerran, y parecen de lo más científico cuando reinterpretan los ejemplos que patentemente no se acomodan a su ley.

En nuestra moderna casa de la ciencia hay muchas moradas, y quienes están fuera del edificio, o encerrados en uno de sus pequeños cuartos, pueden fácilmente trabajar pensando que todo aquello de lo que nos ha informado un

texto respetable es sencillamente verdad. Entre las filosofías de la ciencia, la duda sigue floreciendo maravillosamente, mientras que las relaciones entre texto, verdad y lector nunca han sido tan disputadas entre los críticos literarios. No obstante, nuestra cultura general no tiene que ver con esos campos sino con la ciencia práctica, en la que la tecnología es verdadera simplemente porque funciona. La duda, pues, no ha corrido parejas con el desarrollo de la información a finales del siglo xx.

Como resultado, el fundamentalismo puede todavía atraer a quienes han sido educados en una cultura científica. No es algo primitivo, medieval o tercermundista; florece también en el Occidente tecnológico. Quienes identifican ciencia con certeza, aceptan sin reparos la idea fundamental de que tampoco la escritura cae nunca en el error. Si, por el contrario, se oponen a las pretensiones de la ciencia, ya sea por nacionalismo, por conservadurismo moral o por pereza mental, les encanta defender las escrituras como fuente alternativa de esa certeza que la ciencia, según se cree popularmente, pretende. Este modo de pensar confiere una especial responsabilidad a la llave más antigua de la interpretación bíblica: la crítica histórica, no la científica.

Los fundamentalistas tratan también de explotar el saber histórico. El punto de contacto más fácil es la arqueología, en la que la historia parece hacer mayor uso de la ciencia, y la prueba parece ser directa y, en consecuencia, nada ambigua. La arqueología se enfrenta a su público sin un lenguaje que suponga una barrera, y como ese público aumenta, los fundamentalistas encuentran cada vez un mayor campo de acción para invocar sus hallazgos como prueba de que lo que cuenta la Biblia es verdad. Utilizan ejemplos concretos para propagar la creencia de que la escritura entera podría ser confirmada sólo con que pudiésemos excavar sus restos. Las pruebas escritas son más obstinadas, pero también aquí los fundamentalistas hacen hincapié en aquellos textos ajenos a la Biblia que confirman nombres, lugares y sucesos que aparecen en ciertas partes de su narrativa. Después dan a entender que esos ejemplos valen para toda ella. Si no, ponen en duda el valor de las pruebas en contrario. No es ni mucho menos una creencia popular que los historiadores puedan, mejor que los científicos, alcanzar la verdad última. Naturalmente, no vuelven esta duda contra los propios autores bíblicos.

Los estudios históricos tienen, pues, un doble deber para con la escritura: tienen que evaluar el uso que hacen los fundamentalistas de sus pruebas y, en un frente más am-

plio y más estimulante, que tratar de apreciar la escritura como lo que es. Ya hemos visto su valor potencial. Por sí mismos, los estudios históricos refutan el fundamentalismo y ponen fuera de combate a toda un ala del biblicismo moderno. La escritura no es la palabra de Dios en ningún sentido importante, ni es infalible, con la posible excepción de unos cuantos hechos triviales. Esas pretensiones fallan no en detalles insignificantes como la edad de Matusalén o el posible saqueo de Jericó, sino en algo tan capital como el relato del nacimiento de Jesús, en el que vemos que ni Mateo ni Lucas sabían la verdad. Por tanto, el fundamentalismo estricto es falso, y podemos seguir adelante sin ser estorbados por él.

Si la escritura no es palabra infalible, ¿qué es? Esta pregunta abre posibilidades seductoras que no deben ser sofocadas apelando a la historia de la Iglesia de los creyentes y zanjando la cuestión al decir que son ellos quienes han dotado a la escritura de una autoridad vinculante. Se trata de textos escritos antes de que existiesen la Iglesia o la Biblia, y que pueden ser leídos, comprendidos y valorados por quienes no pertenecen a ninguna Iglesia o nación determinada. Es en mi condición de historiador como voy a explorarlos aquí. Mi respuesta es no autorizada,[1] no porque estudiosos judíos o cristianos hayan tratado de eliminarla (algunos de ellos la encontrarían francamente tradicional), sino porque no es la que da la propia Biblia, que, si algo hace, es ocultar sus orígenes dando pistas falsas.

De la historia de la escritura pasaré a la escritura como historia. La verdad de la Biblia, ¿está en los hechos a que se refiere? Tenemos pruebas externas, encontradas por los arqueólogos o conservadas en escritos no bíblicos, que en muchos casos sugieren una relación mutua que está lejos de ser la que pretenden los fundamentalismos o de pertenecer a un tipo único y sencillo. Si no en los hechos, ¿estará esa verdad en los autores bíblicos y en el modo en que escribieron? De la escritura como historia y la escritura como simple relato pasaré a las cuestiones del arte literario y la verdad humana de la narrativa bíblica. Las versiones no autorizadas carecen de la nobleza de la *Authorized version* inglesa, pero no son intentos de soslayar la autoridad de los textos, sino de estimarlos como lo fueron y son.

1. La Biblia comúnmente utilizada en los países protestantes anglosajones es la *Authorized version*, la «versión autorizada» u ortodoxa, traducción revisada publicada en Inglaterra en 1611 a instancias de Jacobo I, por lo que se la conoce también como la *King James version*. De ahí la contraposición que establece el autor. *(N. del t.)*

Segunda parte

3. «ESCUCHA, OH ISRAEL...»

I

La Biblia como creación tiene su propia historia interna, totalmente aparte de los dos relatos de la creación con que comienza. No fue compuesta como una unidad. Los textos que hoy leemos como libro son una colección cuyos orígenes abarcan al menos setecientos años, el tiempo que separa la Europa moderna de la época de Dante o del avance de Gengis Kan. Los textos del Antiguo Testamento hebreo fueron compuestos entre el siglo VIII a. C. (algunos dirían que el IX o incluso el X) y mediados del siglo II a. C. Hay un nuevo intervalo de dos siglos hasta los textos del Nuevo Testamento cristiano, compuestos probablemente entre los años 60 y 100 d. C. En un solo libro encontramos reunidos textos tan alejados en época y género como el *Infierno* de Dante, las *Crónicas* de Froissart, los textos proféticos de la Inglaterra del siglo XVII y una serie de cartas, recuerdos y sermones escritos a partir de 1945.

Ese libro incluye algunos candidatos inesperados. Su *Cantar de los Cantares* es una colección de poesía erótica cuyo supuesto significado sacro ha sido muy discutido. Da los Diez Mandamientos dos veces (*Éx.* 20 y *Dt.* 5), y nos ofrece tres series diferentes de leyes que dejan muchos puntos sin respuesta y se contradicen entre sí en detalles concretos (*Éx.* 20-23; *Lev.* 11-27; *Dt.* 12-26). Incluye una novela histórica *(Ester)*, un libro que parece cuestionar las actitudes de los profetas *(Jonás)* y unas narraciones *(Crónicas)* que vuelven a contar gran parte de lo ya relatado en el libro de los *Reyes*. El Nuevo Testamento está más condensado en tiempo y extensión, pero aun así incluye más de un Evangelio. ¿Por qué cuatro, y no tres o seis? No podemos contentarnos con la encantadora opinión de un primitivo obispo cristiano de que había cuatro Evangelios para hacer juego con la importancia del número cuatro en el mundo creado, con

los cuatro vientos o las cuatro direcciones. Las preguntas sobre la selección nos llevan a otras sobre los selectores. ¿Fueron los libros bíblicos elegidos formalmente alguna vez de una lista más larga de candidatos, y en tal caso cuándo, cómo y por quién?

La cuestión de los orígenes de la Biblia es en parte una cuestión de historia, de cuándo fue escrito cada uno de esos libros y cuándo esa colección empezó a ser reconocida como la única Escritura. Son preguntas difíciles de responder porque ninguno de los libros bíblicos da su fecha de redacción, y en muy pocos figura el nombre del autor, y mucho menos un nombre que sea auténtico. Tenemos que deducir fechas, autores y contextos de los propios textos, muchos de los cuales, en la escritura hebrea, han sido ampliados y puestos al día por autores posteriores. En los próximos capítulos trazaré un amplio cuadro de los orígenes de los libros, los problemas de su autoría y el carácter del texto que hoy leemos. Ese cuadro ha cambiado de modo importante gracias al trabajo de investigación de los últimos cincuenta años. Hemos encontrado nuevas pruebas vitales acerca de los textos. Sigue habiendo muchas incertidumbres, pero las fechas de algunos libros han sido definidas con mayor claridad, en buena parte porque han sido propuestas alternativas extremas, provocando así respuestas que las eliminaron. Sobre la cuestión del canon de la Biblia, somos ahora conscientes de saber menos de lo que un día creímos. También aquí ha habido un progreso por eliminación, con resultados importantes para nuestra comprensión del desarrollo de la escritura.

Estas cuestiones afectan directamente al *status* de la escritura y a las opiniones sobre su verdad. Hay todavía quienes creen que los libros de la Biblia son de una especie diferente a todos los demás: «Dios inspiró los libros canónicos, sin excepción, y ningún libro no canónico ha sido inspirado, también sin excepción.» Su aceptación ha sido vista como obra de un poder más alto: «Los primeros cristianos no eran personas excepcionalmente inteligentes, pero sí capaces de reconocer la autoridad divina cuando la veían... Podemos creer que obraron movidos por una sabiduría más alta que la suya, no sólo en lo que aceptaron sino en lo que rechazaron.» Estas opiniones suponen que el propio carácter de la Biblia responde a las preguntas sobre su verdad, por lo que la cuestión de su coincidencia con los hechos no tiene mayor importancia.

Esos libros bíblicos tan especiales se piensa a veces que tienen una coherencia también especial. Forman parte de un canon que los distingue de los intrusos. Hay críticos y teólogos que conceden gran importancia al canon de los libros como guía para su interpretación, pues hace de cada uno de ellos un texto coherente, el libro del *Génesis* o el de *Isaías* tal como hoy los poseemos, no el *Génesis* como un entramado de fuentes contradictorias o *Isaías* como un libro cuya segunda mitad es posterior en más de un siglo a la primera. Debemos, pues, buscar la verdad y el significado de cada libro considerándolo como un todo canónico. Esta idea atrae a los críticos literarios que leen la Biblia como literatura y ven los intentos de desmenuzar cada libro como un obstáculo para entender lo que hoy significa. Es también atractiva para los teólogos que quieren ver en la escritura temas más amplios que los diminutos fragmentos a que sus críticos han reducido cada versículo. Creen que el canon tiene una autoridad especial que se extiende a la forma interna de cada libro.

También confiere a éstos una nueva relación con sus vecinos. La crítica literaria tiende a creer que esta relación altera el modo en que es leído un libro; el canon prueba la coherencia de la Biblia como obra unitaria. En este sentido, se piensa que la coherencia altera los significados. La negación de la otra vida en el *Eclesiastés* puede parecer a unos lectores injustamente desoladora y a otros muy realista cuando es leída aisladamente, pero leída en el contexto de otros libros, en especial los del canon cristiano, ese aspecto adquiere un nuevo significado, pasa a ser una mera opinión dentro de un conjunto en pleno desarrollo. Los teólogos que son críticos ortodoxos están de acuerdo, pero argumentan que el canon tiene también una autoridad especial, religiosa.

Este tipo de crítica utiliza el canon como defensa contra los peligros de la crítica minuciosa por parte de los historiadores y los críticos textuales. Como historiador, creo que no podemos apreciar algo con acierto a menos que tratemos de descubrir de qué se trata. La estimación precisa es una banda ancha en la que no sólo recibimos señales del objeto que tenemos delante; también las emitimos. Sin embargo, no es un campo abierto en el que cualquier cosa que se encuentre es válida. Permítaseme poner aquí un ejemplo. Hace unos años, recuerdo haber entrado en una casa abandonada encima de cuya puerta se abrazaba una bella pareja de cupidos de escayola del siglo XVIII. Estábamos en vena de descubrimientos: mi acompañante era un experto en casas e interiores ingleses, y nos dispusimos a echar mano de nuestra perspicacia y dar a aquel hallazgo el beneficio

de todas las dudas posibles. Las paredes de su pequeño y bien proporcionado salón estaban cubiertas de una tela de saco descolorida que lanzó a mi compañero a nuevas cimas de valoración ortodoxa. Debía de haber habido un tiempo, dijo con entusiasmo, a mediados del siglo XVIII, justo en la época de aquel salón, en que los dueños habían utilizado para las paredes arpillera en vez de papel, y allí, resistiendo el paso de los días estaba indemne una de aquellas habitaciones, completa con sus puertas, sus ventanas y su chimenea. Intrigado, di la vuelta a uno de los trozos de arpillera, temiendo que aquella unidad georgiana pudiera desintegrarse en mi mano. Pero no; simplemente, se disolvió. El dorso de la arpillera tenía estampadas las palabras «Patatas Rey Eduardo». Era un recurso contra el viento y la lluvia que alguien había traído del jardín no hacía mucho para tapar las grietas.

La verdad histórica de aquel saco de patatas no existía a un nivel diferente del de la valoración canónica a la que yo había sido tan conmovedoramente invitado, y la hizo polvo. No éramos intrusos en un Edén georgiano; habíamos topado con una bonita habitación antigua, remendada y rellena a lo largo del tiempo y que no era ya una cápsula unificada, conforme a los intentos de interpretarla como un todo. ¿Y si el libro de *Samuel* o el de *Jeremías* tuviesen también su saco de patatas? ¿Y si la Biblia fuera sólo una unidad construida muy recientemente? No es posible apreciar las casas georgianas incluyendo los sacos embutidos en sus ventanas. El resultado puede, por supuesto, ser apreciado, pero se trata sólo de la apreciación de algo más marginal, con arpillera y todo.

La lectura canónica justifica su visión unitaria confiriendo una autoridad particular a la Biblia en conjunto. ¿Qué importancia tiene tal autoridad? Esto nos recuerda un hecho muy simple. En los tiempos bíblicos, la Biblia o Antiguo Testamento no era en modo alguno un libro. Sus textos eran copiados en rollos de papiro, de pergamino e incluso de cuero, cada uno de los cuales contenía sólo un único texto o un grupo de ellos más breves. Estos rollos eran a menudo muy incómodos. Un texto de Isaías que fue copiado en papiro y ha sido encontrado muy recientemente en una cueva cerca del mar Muerto tiene, desenrollado, una longitud de seis metros. En vida de Jesús, lo que los cristianos llaman hoy Antiguo Testamento habría tenido que ser reunido en forma de rollos de difícil manejo, algo parecido al montón de fajos de papel de pared que hoy aguardan para decorar una habitación. Es más difícil controlar y limitar

un montón de rollos que conservar un libro entre sus cubiertas. Fueron los cristianos quienes primero hicieron del libro o códice la forma normal para los textos bíblicos, e incluso entonces no se sabe que hayan copiado nuestras Biblias en un único ejemplar. La historia de los textos bíblicos va del rollo al montón y del montón al códice-libro, y se extiende a lo largo de unos mil años. Hemos de mirar más allá de nuestras encuadernaciones y tratar de ver cuándo y por qué, aproximadamente, fueron escritos esos textos, y cuál es su autoridad como conjunto.

II

Podemos estar seguros de un punto de partida: ninguno de los libros de nuestra Biblia existía más o menos en su forma actual antes del siglo VIII a. C. Para entonces habían transcurrido al menos quinientos años desde la fecha en que al parecer los israelitas salieron de Egipto y entraron en la Tierra Prometida. Por tanto, muchos de los grandes nombres de la Biblia, Salomón, Elías, David e incluso Samuel, se las arreglaron sin sombra de escritura. ¿Qué tenía entonces de especial, si es que algo tenía, la primitiva religión de Israel?

El dios particular de los israelitas era Yahvé, a quien sus textos más antiguos relacionan con una región al sur de la tierra de Canaán. Los viejos textos poéticos de *Jueces* 5, 5 y *Salmos* 68, 8 se refieren a él con palabras que probablemente significan «el del Sinaí». No sabemos dónde estaba el monte Sinaí. El Gebel Musa (monte de Moisés), en el sur de la península del Sinaí, es modernamente el candidato favorito, pero la prueba que lo respalda es muy tardía, posterior a 300 d. C. Lo que contaban los israelitas era que Yahvé los había liberado de la esclavitud en Egipto y que su jefe, Moisés, y otros se habían encontrado con él y habían oído sus palabras en el Sinaí, el monte donde habitaba. Los pormenores de este encuentro se narran en *Éxodo* 19-34, capítulos que combinan fuentes, leyes e ideas diferentes de los encuentros de Dios con su pueblo. Forman una jungla maravillosa, algunas de cuyas partes han sido datadas de manera convincente por los argumentos de los especialistas en los siglos VII y VI a. C. Contienen los famosos Diez Mandamientos, pero «ninguno de los intentos tradicionales de dividir el texto que nos ha llegado en diez mandamientos está totalmente a salvo de las críticas». No son diez, ni son evidentemente mandatos originales que le hubieran

sido dados a Moisés por el dios montañés del Sinaí. Conjeturas conservadoras han situado recientemente sus orígenes en el reino septentrional de Israel durante el siglo x a. C. Quizá deberíamos descender otros cien años, pero no mucho más, porque el profeta Oseas parece conocer algunos de ellos (*Os.* 4, 1-6). A mediados del siglo VIII, combate la maldición, la mentira, el homicidio, el robo, la idolatría (8, 1-12) y el adulterio, y echa la culpa a los sacerdotes que han olvidado la «enseñanza» *(tora)* de Dios. La mayoría de esos pecados coinciden con alguno de los mandamientos, y el contexto de Oseas indica que constituyen violaciones de una norma de conducta conocida. Probablemente se refiere a mandamientos divinos, en cuyo caso esos mandamientos deben remontarse a bastante antes de 750 a. C. Sin embargo, las versiones que hoy leemos han sido ampliadas y cambiadas y su forma última puede no ser anterior al 550 a. C.

En las sociedades arcaicas no era raro que un grupo de leyes fuese atribuido a una sola persona, que las había recibido de un dios; incluso los romanos tenían una historia así sobre uno de sus reyes. El relato israelita del Sinaí es una majestuosa maraña de historias independientes (Moisés y otros varios van y vienen al monte), pero no es único. Tampoco lo son la mayoría de los mandamientos; el homicidio y el robo son antisociales, con o sin un dios. Históricamente, el mandamiento más importante es el primero, que las Biblias traducen tradicionalmente por «No tendrás otro Dios que yo». La fe en un solo Dios, o monoteísmo, es un rasgo tan famoso de la religión de los judíos que es fácil suponer que estuvo presente desde el comienzo. No obstante, es una creencia excepcional, no compartida por ningún otro pueblo conocido de la antigüedad, y aunque hoy sea algo familiar en todo el mundo, se trata de un legado judío. Entre los judíos fue aceptado por los primeros cristianos, y por contacto con ambos pasó a los primeros musulmanes, que también consideraban a Abraham antepasado suyo. Se trata de algo distinto de la aceptación de un dios especial al que veneran vecinos y subordinados de poca monta. ¿Se le estaba dando ya hacia 900 a. C. al pueblo de Israel la versión más plena, la de que su dios Yahvé era el único dios que existía?

Antes de encontrarnos con el primitivo monoteísmo en el primer mandamiento, tenemos que fecharlo (podría ser no antes del siglo VII o el VI) y también estar seguros de que podemos traducirlo. Su datación es extremadamente difícil, aunque Oseas pueda parecer presuponerlo. El capítulo 8 de

su libro parece relacionar la idolatría y el culto extranjero con una ceguera para la ley de Dios (8, 1; 8, 12). Sin embargo, esta ley parece ser más general que nuestro primer mandamiento, y el propio Oseas no niega que existan otros dioses. Si no lo encontramos afirmado abiertamente en los primeros profetas, quizá deberíamos buscar entre otro tipo de personas y considerar cómo elegían sus nombres. En todo el Cercano Oriente, las personas toman nombres basados en un dios. No conocemos muchos nombres hebreos primitivos, pero en el siglo IX encontramos por primera vez a un rey de Judá cuyo nombre procede de Yahvé (Josafat, «A quien Yahvé juzga»), y en el norte hay un profeta cuyo nombre tiene ese mismo origen (Elías, «Yahvé es Dios» o «mi Dios»). Este Elías se enfrenta a los profetas rivales y al culto de Baal. Más tarde aparecen muchos más de esos «nombres divinos», anteriores al exilio de 587 a. C. Listas recientes han reunido 1 058 nombres divinos de israelitas de este período, procedentes de la Biblia y de objetos inscritos contemporáneos, sellos y demás. Todos, menos 88 de ellos, se basan en Yahvé. Es fácil excederse en la interpretación de los nombres personales, pero los padres que los pusieron deben de haber tenido alguna confianza en Yahvé. Sorprende también que muy pocos nombres se basen en un dios distinto de Yahvé, aunque esos nombres puedan haber sido eliminados de la escritura, nuestra fuente principal. En otras sociedades del Cercano Oriente los nombres de personas derivan de una gama mucho más amplia de divinidades, como reflejo de la creencia popular en muchos dioses diferentes a la vez.

Este modo de nombrar puede parecer un indicio de que ya en los siglos IX y VIII había personas que creían que Yahvé era el único dios de Israel y aceptaban el primer mandamiento. Dudo, sin embargo, que sea prueba de algo tan extremo. Un nombre basado en Yahvé no prueba que quien lo puso o lo llevaba considerase que Yahvé era el único dios, y no tan sólo un dios muy importante. La muestra es pequeña y no nos dice nada sobre las creencias de la mayoría de los israelitas. El nombre de Yahvé es el más frecuente, pero es también significativo que no sea el único. En cuanto al primer mandamiento, la traducción del hebrero no es nada segura. Quizá originalmente significaba «No tendrás otros dioses frente a mí» (no habrá ídolos en el templo de Yahvé) o «delante de mí» (con preferencia a mí), pero en cualquier caso «la pretensión de exclusividad de Yahvé, en el sentido de que sólo Yahvé existe, no está contenida en el primer mandamiento». Sólo parece seguro que hablaba

de Yahvé como del Número Uno de Israel entre otras divinidades menores. El monoteísmo, la creencia mucho más radical de que en el mundo hay un solo dios, no fue revelada en la cumbre del Sinaí. En *Éxodo* 34, 13, después de que Moisés ha subido al Sinaí con un segundo juego de tablas de piedra, se hace al Señor hablarle de una alianza que en ese momento establece. Ésta exige a los israelitas desconfiar de los pueblos vecinos y «destruir sus altares, romper sus imágenes y talar sus bosques». Estos vándalos justificados debían además «no adorar a ningún otro dios, porque Celoso es el nombre de Yahvé y él es un Dios celoso». Esta parte del relato ha sido hoy fechada concluyentemente en el siglo VI a. C. El monoteísmo no era una tradición tan antigua en Israel, como no lo era tampoco la alianza con Dios.

Si pudiésemos volver a los tiempos de David y Salomón, los primeros reyes de Israel, no encontraríamos nada tan tajante. En la segunda mitad del siglo X esos grandes personajes honraban a Yahvé, pero no creían que fuese el único dios que había en el mundo. Había vehementes canciones e himnos a Yahvé, y quizá leyes generales contra el asesinato y el adulterio que eran presentadas como leyes de Yahvé. Había también docenas de leyes fragmentarias que se ocupaban de algunos de los problemas de una sociedad arcaica. Yahvé era el Número Uno en Israel, y lo mismo que había profetas de dioses paganos vecinos, como Baal, los había en Israel que aseguraban transmitir las palabras de Yahvé. Algunos de ellos intervenían en los asuntos de la corte. Desde la época de Salomón había un templo o casa del Número Uno cuyos sacerdotes le rendían culto matando y ofreciéndole animales a fin de tenerlo contento. Los israelitas varones eran circuncidados, pero también lo eran otros pueblos vecinos, como los egipcios. Yahvé tenía su particular santuario, el Arca, en Jerusalén (los dioses de los gentiles fronterizos tenían también pequeñas casas-santuario). Quizá los sacerdotes de Yahvé se abstenían de determinados alimentos y creían que el resto de los israelitas deberían imitarlos, pero lo mismo hacían los sacerdotes de dioses cercanos (en Siria había cultos que prohibían comer pescado; en Israel, los sacerdotes vetaban la carne de cerdo). No podemos saber la extensión ni la antigüedad de estas prácticas, pero no eran en absoluto extrañas al mundo circundante. La dieta y las partes pudendas de los hombres eran con frecuencia víctimas de las creencias religiosas.

Un visitante de Israel en los siglos X y IX no hubiese encontrado nada insólito en sus prácticas religiosas; aún no

existía el judaísmo. En Moab, el Número Uno era llamado Camos; en Israel, las gentes recurrían especialmente a Yahvé (pero no sólo a él). Es muy llamativo que Saúl, el primer rey, pusiera a uno de sus hijos un nombre derivado del dios Baal, y que su otro hijo, Jonatán, hiciera lo propio. De vez en cuando, Camos o Yahvé podían enfadarse con sus fieles, lo que hacía (creían ellos) que sus guerras o su tiempo atmosférico se volviesen imprevisibles. Para ganarse el favor de sus dioses tenían que ofrecer animales y rendirles culto en sus templos. Con el tiempo, la cólera de los dioses se aplacaba (la suerte del pueblo acababa siempre mejorando, aunque sólo fuese de mala a menos mala), y entretanto los sacerdotes vivían de las ofrendas. Eso sí, esos fieles eran siempre realistas en cuanto a la muerte. En el mejor de los casos, podía haber una existencia fantasmal para algunas personas en un mundo de los muertos, pero cuando morían era para siempre. Sus cuerpos volvían a la tierra, unos cuerpos que nadie iba a juzgar ni a devolver a la vida.

Este tipo de culto hacía que la religión del primitivo Israel fuera muy parecida a la de Moab, la de Edom o incluso la de las ciudades fenicias. No obstante, había dos gustos fenicios que Yahvé no compartía. El primero era artístico: no había efigies de Yahvé esculpidas en piedra o madera, o pintadas. Al comienzo, quizá este vacío fuese mera cuestión de capacidad artística (el arte israelita era en conjunto inexistente), pero se convirtió en un principio religioso (lo encontramos también en los Diez Mandamientos). Quienes en Israel adoraban a otros dioses erigían a veces una columna o un poste de madera para simbolizarlos, pero Yahvé siguió sin tener rostro. Incluso en el costoso Templo de Salomón, era un dios sin imágenes. A medida que fue pasando el tiempo, ese anonimato llegó a parecer extraño.

Era también un dios que no exigía carne humana. Los fenicios sacrificaban niños a sus dioses en algunas de sus ciudades (aunque ciertos adeptos suyos traten ahora de negarlo). En *Éxodo* 22, 29, Yahvé dice: «Me darás el primogénito de tus hijos», y años más tarde el profeta Ezequiel (20, 26) entendía que se estaba refiriendo al sacrificio de niños como castigo. Probablemente esa orden hablaba tan sólo de una consagración. (Sin embargo, en *2 Reyes* 21, 6 se dice que el rey Manasés «hizo pasar por el fuego a su hijo» en Jerusalén, lo que, de ser cierto, se consideraba abominable.)

En Israel, Yahvé se reservaba su derecho de padre a castigar a su pueblo, pero no a liquidarlo. Los amaba como un padre; había elegido los reyes que los gobernaban; mantenía el orden en el mundo que él había creado.

Tan sencilla teología no era ni nueva ni especial en otros reinos cultos del Cercano Oriente (Egipto, quizá, o Babilonia). Como otros pueblos de la zona, los israelitas contaban historias sobre su pasado, un tema para los días de estar a la puerta o a la sombra, cuando llovía o cuando se reunían las familias o los hombres se sentaban a charlar, como lo hacen todavía bajo los árboles en los pueblos iraníes. Una vez más, nuestras fuentes datables más antiguas para ellas son los libros de los profetas Oseas, Amós y Miqueas, de la segunda mitad del siglo VIII a. C. Todos estos profetas actuaban en el más septentrional de los dos reinos en que se dividieron los israelitas después de Salomón. Nos ofrecen algunos de los relatos que conocemos por nuestro libro del *Génesis*, pero con un enfoque algo distinto. Dan por supuesto el Éxodo de Egipto, y que fue Dios quien destruyó Sodoma (pero no dicen que los pecados de Sodoma fuesen de índole homosexual); conocen también la expulsión de los amoritas durante el regreso de los israelitas a su tierra (aunque no se nombra a José). Los relatos de un antiguo exilio y conquista son conocidos entre otros pueblos mediterráneos (los romanos tenían el de su huida de Troya a Italia, y los griegos contaban historias de los conquistadores dorios). Aunque no nos han llegado en los anales de los vecinos de Israel en el Cercano Oriente, deben de haber existido historias semejantes. El profeta Amós compara el Éxodo con migraciones parecidas de los sirios y los filisteos, también bajo la protección de Dios (*Am.* 9, 7).

En los primeros libros proféticos encontramos también relatos sobre el ingenioso Jacob. Historias de un embaucador son bien conocidas en otras culturas (Ulises en Grecia o los protagonistas de los mitos indios sudamericanos), pero el embaucador de Israel toma el nombre del propio pueblo israelita (en *Gén.* 32, 28, Dios cambia el nombre de Jacob por el de Israel). En los libros conservados de los primeros profetas se sabe que Jacob engañó ya a su hermano mayor, Esaú, en el vientre de su madre, luchó con un ser celestial, se encontró con Dios en Betel, fue a Aram en busca de esposa y en algún momento «lloró» y «buscó el favor divino» (no leemos nada de esto en el *Génesis*). En conjunto, a Oseas, Jacob le parece más bien un sinvergüenza.

En ninguno de estos profetas se menciona a Eva o la caída, ni a Adán (excepto, parece, como nombre de lugar en *Os.* 6, 7), ni siquiera a Abraham. Probablemente este silencio no es significativo, dado lo poco que se ha conservado de las palabras de esos profetas, y puede ser contradicho por otras fuentes. Detrás de los libros bíblicos, desde

el *Génesis* hasta *Números*, hay fuentes escritas más antiguas, una de las cuales fue una gran colección de relatos, palabras de Yahvé e historias sobre los orígenes. Su autor es conocido para los críticos bíblicos com el Yahvista (J), pero su fecha y su identidad son muy controvertidas; sólo podemos deducirlas de la utilización por el compilador bíblico de fragmentos del texto original de J. Las posibles fechas propuestas van desde el siglo X a. C. (bajo Salomón) hasta el VI, en el Exilio, e incluso se ha sostenido que era una mujer (en gran parte basándose en que no sabemos que fuese varón). Una fecha anterior a 722 a. C. es la más probable, pues hasta donde sabemos, el autor no parece conocer la desastrosa caída del más septentrional de los dos reinos en que se había dividido Israel. Las apuestas entre los autores y escribas conocidos de la Biblia se inclinan fuertemente en contra de que se trate de una prosista. El autor (varón) J parece haber escrito en el reino meridional, Judá, probablemente a principios del siglo VIII. Es en último extremo a él a quien debemos la historia del Edén, Eva y la caída que ahora leemos en el *Génesis*. En la Biblia, el libro de J está entretejido de otras narraciones sobre los primeros patriarcas y Moisés cuyo autor es conocido para los especialistas como E (o el Elohísta, por el nombre preferido de E para designar a Dios). Los expertos dudan más en conceder importancia a la contribución de E a los libros bíblicos que en hacer de él también una mujer. A juzgar por su punto de vista, E escribía también antes del año 722, y probablemente en el reino septentrional. No podemos saber si fue E o J quien escribió primero, pero prefiero la opinión de que lo que en ocasiones hace J es reaccionar a los relatos anteriores de E.

Estos dos autores son las fuentes conocidas más antiguas de la mayor parte de las primeras historias de la Biblia. Ellos las hacen remontar al siglo VIII, y antes quizá, y sin duda muchos de sus personajes eran ya conocidos en la época de Salomón. Tras la muerte de éste, el reino de Israel se dividió en dos, norte y sur, y pasó por serias dificultades políticas provocadas por reyes de los pueblos e imperios vecinos. Sin embargo, comparado con sus secuelas, el período que va de 950 a 850 a. C. tuvo el estilo exento de complicaciones de una época dorada. Al Número Uno se le rendía culto no sólo en su templo sino en cualquier altar que alguno de sus fieles decidiese construir para él. Quizá se decía que era él quien había «elegido» a la dinastía reinante. En algunos de los primeros salmos, el rey es «hijo» de Yahvé (*Sal.* 2, 89 y 110). También con Israel tenía

una relación especial, natural. Solía creerse que era él quien la[1] había sacado de Egipto (ya en nuestra fuente profética más antigua, *Amós* 3, 1, de hacia 760 a. C.). Israel era «su pueblo», su «hija», quizá incluso su «esposa». Estas opiniones son criticadas por los primeros escritos proféticos de nuestras Biblias, de hacia 760-740 a. C., es de creer que porque eran corrientes; sin duda eran ideas antiguas y muy extendidas. Como otras relaciones familiares, la condición de padre y marido de este Dios se daba por supuesta. No era que Yahvé no se interesase por nadie más (según J, era el creador de la humanidad, y había castigado a todos los pueblos del mundo cuando se volvieron demasiado arrogantes con su Torre de Babel). No obstante, amaba a Israel y tenía una relación especial con ella: «Solamente a vosotros he conocido entre todas las familias de la tierra», como *Amós* 3, 2 hace decir a Yahvé. También esta idea parece haber estado muy extendida en Israel, porque es muy pronto atacada por el profeta. El verbo «conocer» tiene aquí un significado intensivo, casi sexual en sus implicaciones de preferencia e intimidad. Como un padre o un marido patriarcal, Yahvé podía combinar accesos de mal humor con un cariño básico. Pero estaba allí, e Israel podía contar siempre con su indulgente tirano.

Entre las ideas más famosas del Antiguo Testamento están las de la elección del pueblo judío por Dios, su promesa y su pacto con él. Los cristianos, sobre todo, les conceden gran importancia, porque apuntan a su Evangelio futuro. Sin embargo, son ideas que surgieron en distintas épocas y que adquirieron profundidad en diferentes momentos. En tiempos de Salomón no es probable que nadie haya elaborado una teología semejante. Si bien el pueblo hablaba y cantaba de cómo Yahvé, su padre, los había elegido y los amaba, no necesitaba profundizar mucho en el tema ni pensar que ahora pudiese elegir a otros; no necesitaban una teoría de la elección. Podían, quizá, preguntarse por su futuro, del que (antes del año 720) encontramos una visión optimista en los fragmentos de los escritos de J. De *Génesis* 12, 3 podemos deducir que J creía que Dios había prometido su bendición a los descendientes de Abraham y que su pueblo iba por eso a ser importante. Esta bendición se extendería más allá de Israel y sería reconocida por otros pueblos de la tierra (la traducción de *Génesis* 12, 3 es discutida). Yahvé lleva a Abraham fuera de su tienda y le muestra

1. Es el uso de Israel como femenino, no continuo, el que permite ciertas comparaciones. (*N. del t.*)

los millares de estrellas del cielo («Así será tu descendencia»).

Existió, pues, muy pronto la promesa de un futuro estelar para aquellos a quienes el amor de Yahvé había elegido. Pero una «alianza», es decir, un contrato entre dos partes, era algo diferente. Tras la promesa a Abraham bajo el cielo nocturno, *Génesis* 15 prosigue con un nuevo tema. Nos habla de un imponente ritual «cuando el sol estaba ya para ponerse». Abraham deja en el suelo trozos de aves y otros animales sacrificados, y «una hornilla humeante y una llama de fuego» pasan entre ellos. El Señor «estableció una alianza» con Abraham por la que daba a su descendencia el dominio de una enorme extensión del territorio del Cercano Oriente. Esta escena memorable ha sido idealizada haciendo a J testigo de un antiguo elemento de la teología de Israel: un pacto entre Dios y Abraham que prometía a los israelitas su tierra. Aun así, se trata de un pacto unilateral; Abraham no promete nada, sino que se halla sumido en un profundo sopor. Recientes estudios especializados han argumentado de manera convincente que ésta no es en modo alguno una historia antigua; fue añadida al relato de la promesa de J probablemente no antes de hacia los años 620-550 a. C. La historia del pacto con Moisés en el Sinaí (*Éx.* 34, 14 ss.) se explica también mejor como una invención del siglo VI.

Lo que antes se pensaba era mucho más simple. En los salmos más antiguos y las suposiciones de los primeros libros proféticos se creía que Dios había elegido a Israel. Sin duda David y Salomón sabían de esta relación especial ya en el siglo X a. C. Según J (antes de 722 a. C.), Dios había bendecido a Israel y le había prometido un gran futuro, pero de esta relación no formaba parte acuerdo alguno, y menos una alianza que dependiese del buen comportamiento de Israel. Yahvé era más bien un hecho natural de la vida, padre, marido y tirano indulgente, pero siempre a mano y foco de los pensamientos optimistas sobre el futuro de Israel. Existían otros dioses y diosas, y no había ningún mandamiento que prohibiese a los israelitas honrarlos también. Había asimismo otras mujeres, pero ningún mandamiento prohibía a los israelitas casarse con extranjeras. Sólo estaban excluidas las de algunos pueblos vecinos, en el caso de que alguien observase estrictamente tal prohibición. Las esposas extranjeras no pertenecían a la prole del padre Yahvé. Traían con ellas a sus dioses, algo tan disculpable como seductor. En tiempos de crisis, ¿no podía un marido o un hijo apostar por los dioses de esas mujeres? A juzgar por

los textos bíblicos, el culto a Yahvé como un dios entre otros seguía estando muy extendido en Israel en el siglo VIII, y atraía a reyes, reinas, sacerdotes y muchas gentes del común.

Todavía hacia 750 a. C. las cosas seguían más o menos igual, con pocos cambios. De los habidos nos hablan los escritos de Oseas. Por primera vez encontramos a alguien que describe la relación entre Yahvé e Israel como una alianza (8, 1). Esta desagradable idea polarizaba lo que la mayoría daba ya por descontado: los padres están siempre a tu lado, pero los pactos, los contratos, sólo existen en la medida en que ambas partes se adhieren a ellos. El Número Uno no era ya tan sólo el Creador y el mantenedor último del orden en el mundo; había hecho un trato, y los tratos implican que, si una de las partes los rompe, la otra puede hacerlo también. Era una metáfora que elevaba mucho las apuestas de la piedad israelita; aunque, después de todo, el pueblo podía ignorarla.

Se hizo quizá menos desdeñable cuando algunos profetas empezaron a hablar como si una ruptura de ese pacto fuese inevitable. Visto a través de sus metáforas, el reino septentrional parece un horrendo antro de pecado; pero, bien pensado, no resulta más horrible que la mayoría de los demás sitios en que hombres y mujeres han vivido juntos. Había crímenes y robos, algunos ricos eran duros con los pobres y el adulterio tenía encantos irresistibles. Sin embargo, ante este panorama, algunos profetas se dieron a propagar un mensaje cuya única novedad debe de haber parecido tremendamente exagerada e incluso un tanto bestial: a causa de los pecados de algunas personas, el Número Uno iba a aniquilarlos a todos.

Las sociedades pueden vivir soportando a sus extremistas religiosos y el tronar intermitente de los Adventistas del Séptimo Día. Tanto en el norte como en el sur, el afecto por el Número Uno no excluía el culto a los números dos, tres o más. La gente rendía culto a Baal, y adoraba a una divinidad femenina simbolizada por postes de madera. «No tendrás otros dioses ante mí.» ¿Por qué no, entonces, tenerlos a su lado o por debajo de él? Y en cualquier caso, ¿eran tales mandamientos tenidos por ciertos? Bien estaba que Oseas atacase la práctica del culto múltiple: «Sobre las cimas de los montes sacrifican; en las colinas queman incienso bajo la encina, el chopo o el terebinto; ¡tan agradable es su sombra! Así se prostituyen vuestras hijas y vuestras nueras cometen adulterio» (4, 13-14). Quizá ese culto implicaba el amor libre o la prostitución en los templos que

conocemos entre algunos vecinos de Israel; pero incluso si no era así, sigue pareciendo inofensivo, quizá incluso encantador, para quienes allí vivían.

Oseas tomó este tipo de culto y lo polarizó también. En una duradera metáfora (compartida más tarde por Pablo), comparaba el culto a otros dioses con la promiscuidad sexual. La promiscuidad provoca los celos de los maridos. Yahvé, creía el pueblo, era el amante esposo de Israel; si ésta seguía adorando por ahí, Yahvé actuaría movido por sus celos y la castigaría duramente. Oseas introduce así en la teología no una trinidad sino un triángulo eterno: la infidelidad, los celos y la cólera del marido agraviado. Recordaba también que ese matrimonio podía no ser permanente, aun cuando se hubiera celebrado en el cielo. ¿No podía Yahvé abandonar a quien abandonaba a su esposo?

Los lamentos de Oseas no eran sólo su punto de vista personal. Alegaba que Israel había olvidado la ley de Dios y se había rebelado contra la ley y la alianza divinas (8, 1). Parece claro que pensaba en algún otro tipo de ley, algo distinto a las muchas normas para la vida cotidiana que encontramos en *Éxodo* 20 ss. (compárese *Os.* 8, 12). Esa «ley», o *tora*, no puede ser una invención del profeta, quien parece apelar aquí a una norma de conducta compartida por otros, quizá incluso a un texto escrito. Pero incluso si lo había, no era el texto de todos, y, en cualquier caso, muy pocos israelitas sabían leer. Si era conocido de palabra, no era idea de la mayoría, como no lo eran la alianza con Dios o el culto exclusivo a Yahvé. Si las sociedades pueden soportar a los profetas catastrofistas, pueden hacer lo mismo con los panfletos de las minorías y las emisiones extremistas lanzadas en la longitud de onda de un pequeño grupo intolerante. «Escucha, oh Israel...», pero la vida pudo haber continuado indefinidamente a la agradable sombra de los terebintos si no hubiese intervenido la política exterior. Hacia el año 722, el poder de los asirios destruyó el reino del norte, repobló su territorio con colonos propios, deportó a algunos de los israelitas más allá del Éufrates y permitió a los supervivientes emigrar hacia el sur, a Judá y Jerusalén. Los asirios no sentían el menor interés por los que en Israel anunciaban calamidades o proclamaban a Yahvé como el único Dios. Por textos traducidos recientemente, sabemos lo que los israelitas significaban para ellos: no eran profetas sino aurigas. Poseemos las listas de la caballería de un rey asirio contemporáneo, que muestran a israelitas del reino del norte como oficiales de alta graduación en unidades del ejército asirio. No eran jinetes, sino conductores

de carros, una habilidad de los israelitas internacionalmente famosa, al menos desde la época de Ajab. Sin embargo, no era en los carros donde estaba su futuro.

III

Entre los supervivientes, el desastre de Israel en el norte clamaba por una explicación. ¿Por qué había abandonado Dios a ese pueblo que lo veneraba y creía que estaba de su parte? En el reino del sur, después de aproximadamente el año 722, eran muchos los que vivían con la ansiedad de ir a correr la misma suerte. Esos grandes acontecimientos y sus consecuencias fueron el escenario para el profeta Isaías.

Del norte llegaron los refugiados y sus familias, y llegaron también algunos textos. Tenemos que deducir sus movimientos, pero acepto que alguien llevó al sur la versión norteña (E) de los relatos sobre la antigua vida de la nación, una crónica de los textos de los reyes del norte, y que también llegó, en manos de sus devotos, un texto de la «ley» o *tora* a la que se había venido refiriendo Oseas. La pretensión de que sus preceptos tenían razón y eran todos los demás los equivocados se había visto muy reforzada por lo sucedido. En el norte, el reino que había hecho caso omiso de ella había sido aniquilado y repoblado.

Los viajes de ese texto pueden parecer simples conjeturas, pero conectan con el relato que por primera vez nos presenta la escritura sagrada en un contexto histórico. Nos sitúan frente a la sobria precisión de *2 Reyes* 22 (escrito unos setenta años más tarde) y a la un poco diferente de *2 Crónicas* 34 (no anterior a la década del 350 a. C.).

En el año 622, se dice que uno de los sacerdotes judíos, Helcías, encontró en el templo de Jerusalén un rollo que identificó como el «libro de la Ley del Señor». Se lo dio a un secretario que había venido de parte del rey Josías para un asunto de dinero. El secretario se lo llevó a Josías, un monarca de veintiséis años, y lo leyó en voz alta. Cuando Josías lo oyó, se nos cuenta que rasgó sus vestiduras. Hay una deducción natural sobre la identidad del libro hecha por los eruditos cristianos Jerónimo y Juan Crisóstomo a finales del siglo IV. Entre los estudiosos modernos no se la volvió a tener en cuenta hasta 1805. Si es acertada, podemos comprender la reacción del rey. Acababa de escuchar el núcleo central de nuestro libro del *Deuteronomio*, una serie de preceptos y amonestaciones que aportaban un tono nuevo y alarmante a la historia de los textos hebreos.

«Escucha, oh Israel...» Los autores de ese libro no se hacían ilusiones sobre la importancia de su texto. Lo presentaban como discursos de Moisés que exponían lo ordenado por Dios para la conducta humana. No era tanto un código ceremonial y ritual como una serie de mandamientos y normas de conducta. Mandaba rendir culto exclusivo a Yahvé, único Dios de Israel, y, en una decisión de profundas consecuencias históricas, ordenaba que ese culto fuese centralizado en un solo lugar, única sede legítima de las ofrendas y sacrificios al Señor. Seguramente se creía que ese sitio era Jerusalén. Podían existir otros dioses, pero ningún israelita debía rendirles culto o fomentar el interés por ellos bajo pena de muerte. Porque los israelitas eran «hermanos» a los que su Dios había sacado de Egipto; él había elegido a Israel como su pueblo, a pesar de ser una de las últimas entre las naciones, y había hecho alianza con ella. El libro de la Ley prescribía la conducta de los israelitas en el culto, su justificada agresión a sus vecinos paganos, su respeto por los pobres y los indefensos, sus festividades, algunas de sus normas de derecho y el recto comportamiento de sus reyes. Sólo Yahvé era el Dios de esa Israel elegida, y el pueblo entero debía amarlo con todo su corazón, su alma y sus fuerzas.

Esta teología de un dios único y celoso que exigía el amor total de su pueblo elegido tuvo claras consecuencias terrenas. Separó claramente a Israel de sus vecinos gentiles, para desgracia de la mayoría de ellos. Yahvé, amante de su pueblo, ordenaba el genocidio contra sus vecinos incrédulos, unos vecinos que no habían mostrado hasta entonces el menor deseo de practicarlo contra Israel. Dentro del país, la mala conducta se convirtió en asunto de interés público. No era sólo que el libro de la Ley aprobase la elección de jueces y la presentación de pruebas honestas; apelaba repetidamente al motivo público que era la vergüenza. Quienes quebrantaban las normas de comportamiento eran una desgracia para Israel y había que darles muerte mediante castigos aplicados por la comunidad. Las parejas adúlteras tenían que ser ajusticiadas; si se descubría que una mujer había tenido relaciones sexuales antes del matrimonio había que lapidarla, y lo mismo ocurría con el hijo rebelde, borracho o disoluto: debía ser denunciado públicamente y «todos sus conciudadanos lo lapidarán hasta darle muerte. Así quitaréis el mal de entre vosotros» (21, 18-21).

La vergüenza pública era un apoyo al buen comportamiento, pero no obstante en Israel cada cual era responsable de su buena conducta; la ley no castigaba a un hijo por

las culpas del padre. Dios, en cambio, podía ser más arbitrario. Si alguien de su pueblo se portaba mal podía hacer caer su cólera sobre la generación siguiente. Como de costumbre, la venganza divina era más dura que el castigo humano. A modo de advertencia, todos los mandatos del libro de la Ley estaban salpicados de bendiciones y maldiciones. La obediente Israel podía hacer la guerra a sus vecinos paganos, segura de la victoria y del apoyo divino. Los ídolos paganos debían ser destruidos, y nadie debía coquetear con sus falsas divinidades. Las personas obedientes verían multiplicarse sus bienes, pero los transgresores serían maldecidos con una lista de terrores cuatro veces más larga que la de bendiciones. Iban desde la langosta y la vuelta a Egipto, a la esclavitud y el exilio perpetuo, hasta «Por la mañana dirás: ¡Ojalá fuese ya la tarde! y por la tarde dirás: ¡Ojalá fuese ya la mañana!» (28, 67).

No es de extrañar que Josías desgarrase sus ropas. Allí estaban la ley de Dios y las amenazas contra la desobediencia, pero nadie en Jerusalén había tratado de hacerlas cumplir. Ese impresionante texto reunía temas aún vigentes: la guerra contra los vecinos de Israel, la muerte a los no creyentes, la responsabilidad personal y la caridad para con los demasiados pobres para protegerse a sí mismos. Aunque ordenaba que se respetasen sus palabras sin añadir ni suprimir nada, el texto se hizo más largo con el tiempo, y ese mandato resultó no ser más vinculante que los demás del libro.

Lo que hoy leemos como el libro del *Deuteronomio* ha sido ampliado por autores posteriores, pero todavía resulta evidente un núcleo más antiguo, y la discusión se refiere sobre todo a cuáles son sus límites exactos. Afecta también a lo que hay de verdad en el relato de su redescubrimiento; pero incluso si lo que se cuenta en *Reyes* está dramatizado en sus detalles, presupone que tal libro de la Ley existía antes de 620 a. C.

Según una opinión extrema, Helcías, el sacerdote que lo encontró, lo habría también falsificado. La limitación del culto a un único santuario, el papel de su clero y las recompensas que lleva anejas, la reiteración de las tradiciones sobre la alimentación y los sacrificios, son temas que sugieren una fuente sacerdotal para al menos parte del libro. Sin embargo, no son ésos sus únicos temas, y el tono del libro es muy diferente al del *Levítico*, de origen sacerdotal. Extiende también el sacerdocio a todos los levitas, que ejercían, es de suponer, en muchos santuarios rurales fuera de Jerusalén. La oferta no es inconcebible viniendo de un sacerdote de Jerusalén de buena familia como Helcías, pero tiene que haber sido un hombre de miras muy amplias.

Habría tenido también que interesarse por algo más que la observancia de las normas tradicionales y las formas de vida. Cuando el libro de la Ley se ocupa de algunas de las grandes fiestas y ceremonias, subraya el papel de la piedad y la caridad internas en tales ocasiones. Un sacerdote del Templo podía ver de ese modo sus deberes. Es un punto de vista compartido por algunos de los primeros profetas, que tenían también lazos con el sacerdocio y el Templo. Tal vez Helcías fuera a la vez amable con los levitas y más sensible a la ética que al ritual, pero quizá deberíamos buscar también otros colaboradores. ¿Qué hay del secretario Safán y de la profetisa Jolda, a quienes el hallazgo fue presentado? ¿Se pusieron quizá de acuerdo con Helcías para confeccionar el libro de la Ley, «encontrarlo» y llevárselo al joven rey? En él se afirmaba claramente que incluso los reyes debían hacer una copia, conservarla y «leer en ella todos los días de su vida». Entretanto, los sacerdotes lograban el monopolio del culto en Jerusalén; los profetas se veían muy respetados; a los escribas les gustaba, a lo mejor, una fe ética, e incluso las mujeres no iban a estar peor (ahora las acusaciones de adulterio tenían que ser oídas en público, y no resueltas simplemente con arreglo al capricho de un padre o un marido).

Mientras las lámparas ardían a media luz en el Templo, esos tres pudieron haberlo hecho, escribir las instrucciones que Dios y Moisés habrían seguramente querido que se conservasen por escrito. La idea es tentadora, pero se trata sólo de una conjetura entre las posibles. Resulta, sin embargo, claro que el libro de la Ley utiliza un material más antiguo que los intereses de unos u otros hacia los años 620 a. C. Si logramos emparejar sus temas principales con otros de los que dan testimonio otros lugares de nuestra escritura actual, podremos situar el libro en más de un contexto. Es opinión antigua e incuestionable que sus temas más característicos conectan con los de los profetas a quienes la escritura sitúa en el reino del norte, Elías y Eliseo, Oseas y Amós. Tuvimos ya un indicio en la referencia de Oseas a una ley, que nos hacía sospechar que conocía ya las líneas generales de un texto semejante al núcleo central del *Deuteronomio*. Podemos hacer aún más fuerte ese lazo acudiendo a las palabras de Amós y a los relatos de Elías y Eliseo, compuestos en el norte aproximadamente un siglo antes, aunque hoy los conozcamos por una narración compilada hacia 550 a. C. La caridad y el respeto por

los pobres son visibles claramente en las palabras de Amós y en los relatos en torno a Elías y Eliseo. El apoyo profético a la destrucción de los rivales paganos corre como un río de sangre por las narraciones de esos profetas, ya sea en el relato de la horrible cólera de Samuel porque Saúl no había degollado a todos los amalequitas, en la rabia de los hijos de los profetas ante la compasión de Ajab por un rey de Siria o en lo que se cuenta de la matanza de los profetas de Baal por Elías. También la maldición seguía siendo un arma natural del profeta o el santo, y el capítulo dieciocho de nuestro *Deuteronomio* promete explícitamente futuros profetas como el gran Moisés.

Al igual que el libro de la Ley, los escritos y los actos que se nos cuentan de esos profetas están comprometidos con el culto exclusivo de Yahvé. Acepto, pues, que el libro de la Ley desciende en última instancia de la herencia de los profetas norteños, desde la época de Elías en adelante, pero esta ascendencia no lo explica todo. Hay también presente un elemento sacerdotal, y son múltiples las conjeturas que pueden explicarlo. En mi opinión, los herederos de los profetas norteños llegaron al sur con un texto básico de tal ley, compuesto antes de 750 a. C. Es a esa «ley» o *tora* a la que alude Oseas en esa fecha. Tras la catástrofe del norte en 722, sus herederos la expusieron en Jerusalén y atrajeron el interés de algunos miembros del sacerdocio. Éstos pudieron también interesar a los herederos de los profetas, hacerles preguntarse si la práctica de sacrificar en los antiguos altares habría contribuido a los otros muchos pecados del Israel norteño. Los sacerdotes de Jerusalén pudieron muy bien pensar que los sacrificios debían ser ofrecidos únicamente allí. El servicio sacerdotal era hereditario, y pudo haber hijos de los hijos de los sacerdotes tradicionales que deseasen algo más que la ronda diaria de rituales y atareadas celebraciones de sus padres. En esto, los norteños y su texto podían ayudarles. Ese texto tenía un tono ético y hacía hincapié en las grandes festividades como ocasión para las buenas obras; también insistía en la exclusividad de Yahvé, insistencia asimismo atractiva. Según *2 Reyes* 21, un antecesor de Josías como rey de Jerusalén, Manasés, había erigido «altares a todos los astros del cielo», en los dos atrios del Templo de Yahvé. El sacerdocio del Templo había estado muy ocupado, pero, según las olvidadas palabras de Moisés, la mayor parte de esas tareas eran malas e irrelevantes.

De estos contactos surgieron las principales ideas del libro de la Ley. Tal vez no adquirieron su forma última hasta la época de Helcías; quizá, después de todo, hubo un trío que escribió el libro y después lo «descubrió». Entre tanta incertidumbre, acaso deberíamos aceptar que el descubrimiento fue real; que autores desconocidos habían descubierto una copia del texto, añadieron lo de que todos los levitas fuesen sacerdotes y dejaron el rollo en los archivos del Templo. No era insólito que los autores depositasen una copia de un libro importante en un templo. Hay también famosos ejemplos antiguos entre los griegos.

Pasó el tiempo sin que a los sacerdotes que no veían más allá de sus deberes profesionales les preocupase esa ley ética de una minoría. Seguían estando muy atareados, porque los reyes seguían rindiendo culto a otros muchos dioses además del Número Uno. La hueste celestial necesitaba sacrificios, y el Yahvé dios único no figuraba en su agenda diaria. Entretanto, el texto, transcripción fiel de lo que Moisés debía de haber dicho, dormía en el archivo del Templo. En el año 622 fue redescubierto, con maldiciones y todo, y sus palabras fueron tomadas al pie de la letra: allí, descuidada durante siglos, estaba la Ley del Señor. La escritura la había dotado de un poder especial. Si no hubiera sido escrita, nadie la hubiese encontrado y no habría sacado la conclusión de que el libro de la Ley divino había sido desobedecido, con consecuencias desastrosas. Las leyes hubieran acabado por ser olvidadas. Sólo estando escritas podían envejecer en silencio, ganando prestigio con la edad, una edad casi abrumadora para quienes más tarde las encontraron.

Desde Israel hasta Atenas, la década del 620 a. C. fue una época vital para la ley escrita. En la ciudad de Atenas, el primer código jurídico escrito fue elaborado por Dracón, autor de penas «draconianas». En Jerusalén, las leyes atribuidas a Moisés fueron encontradas olvidadas en el Templo y puestas en vigor por los reyes como ley divina. Entre los griegos, el código escrito surgió de las luchas de una aristocracia dividida y no tardó en ser enmendado; entre los judíos, la redacción del libro de la Ley fue deudora de la experiencia de la ruina y el exilio, y estaba llena de maldiciones contra quienes la ignoraban. Aun así, parece que esa ley interesó únicamente a un joven rey; sus sucesores fueron menos entusiastas, a pesar de las voces que continuaban apoyándola. Entre ellas estaba la del gran profeta de esta época, Jeremías, cuyas palabras fueron reelaboradas después de su muerte por autores que también compartían los puntos de vista del libro de la Ley.

Ciertos especialistas modernos creen que del hallazgo del libro de la Ley surgió otra obra literaria en círculos cer-

canos al rey Josías. Un autor desconocido compiló una historia del pasado de Israel desde los últimos días de Moisés hasta, quizá, el reino del propio Josías. Basó su obra en fuentes escritas anteriores, pero reinterpretando gran parte del relato a la luz de los principales temas del libro de la Ley. El resultado es la principal fuente de los libros que en nuestras Biblias van desde el *Deuteronomio* hasta la última parte de *2 Reyes*. Después fue reelaborada en una segunda versión, al menos sesenta años posterior, que llevó al galope el relato hasta más allá de Josías e intensificó sus advertencias y profecías. Acepto que existió una obra de ese alcance, escrita por un autor anónimo, pero estoy de acuerdo con los especialistas que dudan que hubiese nunca una primera edición anterior. Los argumentos en su favor van desde la cronología hasta el punto de vista político y la distribución de la narración (se ocupa de los acontecimientos posteriores a Josías en poco más de un capítulo). No son concluyentes: el autor utilizó fuentes anteriores, y prefiero identificarlo con el de la supuesta segunda versión, retrasando la fecha de composición del libro hasta después del 560 a. C.

El libro de la Ley puede no haber inspirado de inmediato una historia josiánica, pero sí reivindicaba la condición de escritura sagrada para quienes lo leían y aceptaban; afirmaba ser vinculante e inalterable y contener mandamientos divinos. Era la primera vez que los textos bíblicos o sus autores afirmaban tal cosa. No era, sin embargo, sagrada escritura para todos, pues sólo era el libro de un grupo concreto. Para que accediese al predominio tuvieron que intervenir los accidentes de la política, a lo largo de un buen número de años.

Antes de transcurridos treinta desde el redescubrimiento de la Ley, le llegó al reino del sur la hora de las grandes desgracias. Éstas surgieron únicamente de la política internacional, la fuerza de los ejércitos gentiles y las decisiones equivocadas de los reyes de Jerusalén. En 597 a. C., el rey de Judá fue llevado cautivo a Babilonia. Fueron con él algunos de sus súbditos, y diez años más tarde, en 587, la ciudad de Jerusalén fue objeto de una segunda invasión por las tropas babilónicas. El Templo, única sede del culto de Dios para el *Deuteronomio*, yacía en ruinas. Cuencos, platos y vasos sagrados fueron tomados como botín, su altar probablemente profanado y el culto a Yahvé cesó.

Según el libro de los *Reyes*, diez mil personas fueron exiliadas en 798 a. C., y el «resto del pueblo», aparte de los más pobres del país, en 587. Según una lista que hoy figura en nuestro libro de *Jeremías* (52, 28-30), los exiliados fueron 4 600 en total, de ellos sólo 832 en el año 587. Las cifras más bajas son probablemente las que más se acercan a la verdad. Los colonos babilonios no se instalaron en los alrededores de Jerusalén, y el país no fue vaciado de quienes antes lo habitaban. El libro de los *Reyes* ve el Exilio como un momento culminante que surge de la historia anterior de su pueblo; por tanto, todo lo que a él atañe se exagera, y los exiliados aparecen como el principal foco del futuro del pueblo israelita. Eran importantes, pero no la mayoría. Sin embargo, con ellos iba lo salvado por un héroe desconocido, que obró (imagino) de acuerdo con sus amigos. Enfrentado al fuego y la destrucción, por vez primera en la historia alguien había preferido los libros a las vasijas y los metales preciosos y había salvado el contenido de una biblioteca. Tal vez se tratase de copias privadas, y quizá procedían del Templo. Sobrevivieron porque los babilonios querían plata, no unos pergaminos que ni siquiera podían leer. Naturalmente, en el fardo iba el libro de la Ley, pero también los antiguos textos con canciones, hazañas de reyes y palabras proféticas, desde Amós hasta Isaías, y quizá algunas más recientes de Jeremías. Había también dos antiguas narraciones, las versiones septentrional y meridional de E y J, ambas compiladas antes de 722 a. C.

Cuando los exiliados partieron hacia el este, llevaban consigo una colección de leyes antiguas y contradictorias que se ocupaban de todo, desde los problemas de los bueyes en estampida hasta el daño inferido por golpear a un esclavo; una tradición que hablaba de los Diez Mandamientos; las palabras de varios profetas y un libro de la ley de Moisés que a menudo contradecía leyes más antiguas y que no todos se habían tomado a pecho. Llevaban también sus salmos, muchos de los cuales habían sido cantados en el Templo. Los entusiastas del libro de la Ley poseían un texto revestido de la autoridad de la escritura, pero que no era la única voz entre el pueblo. «¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahvé en una tierra extraña?» (*Sal.* 137, 4). Una respuesta fue utilizar esa biblioteca; construir sobre lo salvado por el héroe y conservar las tradiciones del pasado. Cuando los exiliados se fueron, muy poco de lo que ahora contiene nuestra Biblia existía. En el plazo de una vida más bien larga, iba a ser compuesto mucho de lo que ahora leemos en ella. Sin embargo, no fue inmediatamente *escritura*, y una vez más hubieron de intervenir el tiempo y la política.

4. CON DESPRECIO POR LOS HECHOS

I

En el mundo antiguo hubo una importante relación entre el exilio y el escribir acerca del pasado. Los primeros historiadores griegos fueron exiliados, hombres con tiempo para escribir y la objetividad suficiente para desear dar explicaciones. Muchos de sus sucesores vivían también fuera de sus lugares de origen. Entre los judíos, el Exilio fue una catástrofe compartida, pero tuvo un efecto parecido. Dejó a algunos de ellos preguntándose por las causas y por el futuro, si es que alguno había. Otros querían mantener la tradición, conservar vivo el pasado y sus prácticas, idealizarlos incluso, a fin de colmar aquella gran interrupción en sus vidas. En consecuencia, en el exilio escribieron. Las canciones y escritos de los judíos de ese período son los grandes logros literarios de la segunda mitad del siglo v a. C., una época de relativa mediocridad entre los escritores de otras partes del mundo.

Una respuesta realista a la caída de Jerusalén hubiera sido aceptar que el Dios de los judíos era en realidad menos fuerte que sus vecinos y que las tropas babilónicas habían sido demasiado poderosas para los reyezuelos que se habían rebelado. Aquellos judíos cuyos escritos sobreviven no tomaron ese camino; interpretaron lo sucedido con un total desprecio por los hechos. En el libro de las *Lamentaciones* tenemos varios llantos por Judá, escritos probablemente en Palestina inmediatamente después del desastre. «Los ancianos han dejado de acudir a la puerta, han dejado sus músicas los jóvenes» (5, 14). Sin embargo, los autores no echan la culpa a Yahvé, sino a los pecados de los propios judíos. En su difícil situación presente, apelan a la clemencia divina, y si alguna esperanza hay, reside en su creencia de que Yahvé tratará a los demás tan cruelmente como los ha tratado a ellos. ¿Acaso no pecan los enemigos de los judíos tanto como cualquiera del pueblo elegido? Sólo muy levemente se da a entender (*Lam.* 4, 21) que después de su castigo los judíos pueden esperar un futuro mejor.

El desprecio de los hechos era particularmente fácil para uno de los grupos del exilio; tenían una visión diferente de lo que esos hechos eran. No creo que poseyesen ya la primera versión de una historia desde Moisés hasta Josías, pero

sí que su ejemplar del libro de la Ley contenía la predicción del desastre y una clara explicación de qué era lo que había ido mal. «Escucha, oh Israel...» Israel no había escuchado; Yahvé había sido, en el mejor de los casos, el Número Uno para la mayoría del pueblo, pero no el único; las leyes habían sido quebrantadas, y en consecuencia las maldiciones se habían hecho realidad.

En el exilio, quienes compartían esos puntos de vista empezaron a imponerlos en los textos salvados y que los habían seguido al cautiverio. Los introdujeron en las conocidas historias de Jeremías y en los dichos transcritos por su fiel secretario, Baruc. Estaban también las crónicas reales, los relatos de los profetas y tradiciones acerca de personas tan distantes en el tiempo como Josué, que dieron lugar a una notable empresa: fue en el exilio donde un autor decidido los tomó y los convirtió en una larga narración, impulsada por la interpretación de los acontecimientos que daba el libro de la Ley. Este asombroso esfuerzo sigue siendo la espina dorsal de los seis libros que forman la narrativa de nuestra Biblia (desde *Josué* hasta *2 Reyes*). Explicaba el pasado en función de una alianza hecha por el Señor con su pueblo elegido y que, como había sido predicho, éste había quebrantado. Salomón y Josué lo hubieran leído llenos de asombro, y probablemente también de incredulidad. No tiene «paralelo en la antigüedad el que una apostasía nacional que se repite constantemente se convierta en leitmotiv de toda una literatura». Pero la causa es comprensible. Esa narrativa surge de una minoría que quería explicar el desastre y creía que 587 a. C. había venido a confirmar todo lo que ellos habían creído durante años. La mayoría había atraído la ruina sobre sí misma. El desastre procedía de un pasado pecaminoso que se extendía hasta la época de Josué. Esta explicación permitía a algunos de los vencidos conservar su autoestima. También dejaba abierta la oportunidad de arrepentimiento y de un bien futuro procedente de Yahvé.

Pero ¿por qué iban los demás judíos a hacer caso? El alto y poderoso libro de la Ley no había puesto demasiado énfasis en el ceremonial sacerdotal, ni siquiera mientras el Templo estaba todavía en pie. En la medida en que mencionaba las grandes festividades, las veía como pie para hablar de los deberes hacia los débiles y de la causa de la justicia humana. Ahora, los seguidores del libro habían compuesto una gran narración sobre el pasado, pero muy parcial. Había en ella nostalgia del Templo y sus ofrendas, pero faltaba meticulosidad. Los grandes nombres de la nación,

desde Josué hasta Josías, no eran valorados por su grado de adhesión al ritual exacto y las normas del culto. En el exilio había tradicionalistas de una especie muy diferente, muchos de los antiguos sacerdotes, los servidores del Templo y sus familias. La alianza y la ley ética de los deuteronomistas estaban muy bien, pero no eran lo único que importaba en la historia. Había también otras tradiciones, todos los detalles del ritual sacerdotal y la observancia del culto. Si no estaban escritos, podían ser olvidados; en cambio si lo estaban podrían ser idealizados, y así conservar vivo el pasado y salvar el vacío del Exilio.

Un texto con este punto de vista sacerdotal subyace en lo que son hoy los cinco primeros libros de nuestra Biblia, e inevitablemente las fechas de sus contenidos siguen en disputa. Hay especialistas que quieren datar el texto mucho antes del Exilio; otros que pretenden identificar a su autor con el que dio su forma final a los cinco primeros libros, y finalmente quienes argumentan a favor de continuas revisiones a lo largo de cien años más. La opinión tradicional, de que el cuerpo principal de su texto data del Exilio o poco después, sigue siendo la más convincente; se ajusta al punto de vista, la cronología y el énfasis de lo que podemos atribuir a un autor principal. Sin embargo, éste debe de haber aprovechado normas y tradiciones anteriores para las partes más detalladas de su obra. No era el único exiliado en quien estas preocupaciones seguían vivas; detalles parecidos los encontramos en el libro del profeta *Ezequiel*, que escribió en años anteriores del Exilio. El autor sacerdotal era heredero de otras personas afines cuyos recuerdos y opiniones pudo utilizar.

Lo que probablemente no pudo aprovechar fue una tradición continuada de culto y servicio al Templo. Los exiliados judíos no habían sido establecidos conjuntamente en Babilonia, a diferencia de muchos de los pueblos extranjeros a quienes los reyes del Cercano Oriente trasplantaron a esa zona. Muchos de ellos fueron dispersados por las tierras de esos reyes en torno a la antigua ciudad de Nipur, donde los encontramos en documentos locales posteriores. Sabemos de un jardinero, un cuidador de la volatería del rey y un soldado de caballería de pesada armadura. «La idea moderna, expresada originalmente por Voltaire, de que los judíos se convirtieron en comerciantes y usureros en el cautiverio de Babilonia pertenece a la mitología profesional.» La solidaridad de grupo no era en modo alguno fácil llevando una vida tan dispersa. Tenían además sus propias divisiones. Aunque los judíos del reino del norte los habían

precedido en la ida a Babilonia cuando la deportación de los años 720, no hay indicios, o especial probabilidad, de que existiera una íntima amistad entre los antiguos exiliados de Israel norte y los recién llegados de Judá. Probablemente el contacto amistoso fue todavía menor entre los judíos del exilio, muchos de ellos pertenecientes a las familias más ricas, y los que se habían quedado en sus tierras, cerca de Jerusalén.

Estaban también las tentaciones de esas ciudades enormemente antiguas y cosmopolitas. Nipur llevaba ya mil años de historia antes de que Jerusalén cobrase importancia, y Babilonia era la Nueva York del mundo antiguo. Sus campos estaban llenos de grupos de expatriados, ninguno de los cuales era monoteísta. En semejante compañía era fácil olvidar la fe en Yahvé dios único que hubiese abrigado cualquiera de los «4 600», los judíos del exilio. Cuando estés en Babilonia, reza como los babilonios. Los antiguos dioses tenían fuertes conexiones territoriales (los forasteros veían también a Yahvé bajo este aspecto), y los visitantes, conquistadores incluidos, adoraban prudentemente a los dioses de cada lugar. Para los politeístas era una cuestión de prudencia, no de tolerancia. Los grandes templos de Babilonia inspiraban temor y respeto por su tamaño y su antigüedad; sus dioses tenían valores morales y sus sacerdotes eran maestros de ceremonias de rituales antiguos y respetados. No nos han llegado altares ni dedicatorias de los judíos en esa época, pero lo probable es que muchos adorasen, lo mismo que antes, a otros dioses aparte del Número Uno. Quizá podamos leer todavía la reacción que provocaron. En la década del 530 un profeta desconocido (el Segundo Isaías) insiste mucho en que Yahvé es el único Dios, mientras que los dioses paganos no son dioses en absoluto sino simples ídolos, pedazos de madera o de piedra. Sin duda había judíos que pensaban de otro modo. El monoteísmo, la creencia en un Dios único, nació de las tensiones de este período.

En Babilonia no conocemos ningún templo de Yahvé en el que los exiliados pudiesen honrarlo, y es poco probable (aunque algunos lo hayan sugerido) que le fuese rendido culto en algún altar en las ruinas de Jerusalén. Si había sacrificios, éstos no pueden haber estado centralizados bajo un sacerdocio único. No obstante, cantar era posible en todas partes, e himnos, salmos y oraciones podían serle recitados a Yahvé fuera de su país. A diferencia de los dioses de Babilonia, Yahvé seguía siendo un ente incógnito, sin estatuas ni imágenes. Tenía sus días especiales y un especial horror

a los prepucios. En el exilio, los israelitas varones seguían teniendo que ser circuncidados. Cada séptimo día, se ponía un gran énfasis en el Sabbat, que recordaba a quienes lo observaban que eran un pueblo especial: en la rutina de otros pueblos antiguos no había fines de semana. Al igual que sus antepasados, a los exiliados se les recordaba la ayuda que les había prestado Dios durante el Éxodo y eran invitados a conmemorarla anualmente celebrando la Pascua. Por vez primera, en las fuentes de este período se menciona también un «día de la Expiación», en el que el pueblo debía castigarse a fin de expiar pecados e impurezas. Tal vez se trataba de una observancia más antigua, que originalmente señalaba el comienzo del Año Nuevo; pero el desastre de 587 le había dado nueva fuerza.

Incluso los extremistas, a pesar de su sincero amor por Yahvé dios único, limitaban sus esperanzas a este mundo terreno. No imaginaban que cuando muriesen pudieran ser calificados o traídos un día de nuevo a la vida. En la narrativa que los deuteronomistas escribieron en el exilio, los protagonistas de los grandes discursos mantenían un admirable realismo. «Yo me voy hoy por el camino de todo el mundo», dice Josué cuando se aproxima la muerte. Sería también excesivo ver incluso a los extremistas como una secta basada en la escritura. El libro de la Ley les ordenaba enseñar diligentemente las palabras de Yahvé a sus hijos: «Repetídselas sin cesar, lo mismo cuando estéis sentados en casa que cuando vayáis de viaje, lo mismo cuando estés acostado que cuando estés levantado.» Iban a atar las palabras en sus manos, a ponerlas como frontal entre sus ojos y a escribirlas en los postes de su casa y sobre sus puertas. El mandato, sin embargo, no se extendía a todo el libro de la Ley; lo que se esperaba que el pueblo aprendiese eran sólo diecinueve versículos del texto, la afirmación de que «el Señor nuestro Dios es el único Dios» y debía ser amado de todo corazón y la promesa de las bendiciones o el castigo que Yahvé enviaría a quienes le sirviesen o no. Eran diecinueve versículos muy impresionantes, pero que no constituían una educación plena.

Es de notar cómo los mandamientos de esa ley eran de orden doméstico: «Y cuando un día tu hijo te pregunte: ¿Qué significan estos mandamientos?... tú responderás...», y el padre debía explicarle lo que había hecho Yahvé por su pueblo. Aún no había verdaderas escuelas en la vida judía, y los intentos de encontrarlas en el primitivo Israel o en el Exilio no cuentan con pruebas. Tampoco las hay de que existiesen sinagogas. En esa época no había lugares de reunión

donde los judíos pudiesen rezar y oír leer la escritura. Sí había, sin embargo, fragmentos de leyes. Judíos entusiastas iban añadiendo otras nuevas a las que habían sobrevivido de su patria, pero no había necesidad de que los demás judíos las aprendiesen o las observasen al pie de la letra, sobre todo dado que no abarcaban todos los casos ni estaban de acuerdo entre sí. A los entusiastas podía dejárseles con sus obsesiones.

Esos diversos escritos pueden haber seguido siendo los textos religiosos de una minoría menguante. Era muy propio del profeta Ezequiel, que vivía cerca del gran canal de Nipur, insistir en que el pueblo de Dios había pagado su deuda, que el pasado estaba saldado y que los «restos» de la Israel desmembrada podrían un día volver a vivir como un nuevo pueblo. Yahvé, sugería, podía restaurar a su pueblo a fin de que su nombre fuese honrado entre los mismos que ahora lo tomaban en vano. Algún día esas mismas gentes acudirían en tropel a su Templo reconstruido. Era un optimismo magnífico; pero, aunque el rey de los judíos superviviente fue liberado y honrado en la corte babilónica en 561 a. C., seguía siendo una esperanza que no tenía en cuenta los hechos. En los salmos y en ciertas partes de nuestro libro de *Isaías* hay indicios de que los judíos de Babilonia no llevaban una vida fácil; incluso pueden haber sido perseguidos por el monarca de entonces, que reinó hasta 539 a. C. Por tanto, era probablemente al pueblo de Israel a quien un profeta desconocido (nuestro Segundo Isaías) describiría tan memorablemente como un siervo doliente en las tribulaciones de este período.

Fue preciso un accidente histórico para cambiar la situación de este siervo. En 539 a. C., mientras los antiguos reinos del Cercano Oriente caían como fichas de dominó, Ciro, rey de Persia, conquistó Babilonia y en seguida accedió (según la tradición judía) a devolver a los exiliados judíos a su país y al Templo de su Dios. Cincuenta años antes, los reyes de Persia eran todavía entes brumosos, muy alejados del horizonte de los judíos; nadie había contado con ellos, y mucho menos los profetas hebreos. Como otros a los que Ciro permitió regresar, los exiliados judíos iban ahora a ser enviados de vuelta como un pueblo definido por su peculiar culto en su antiguo santuario; iban a volver con sus vasos sagrados para rendir culto a su dios en su patria. El permiso de Ciro, y la forma concreta que adoptó, puso así a los adoradores de «Yahvé dios único» en su «único Templo» en el centro de la nueva era del pueblo judío. Ni el regreso ni la reconstrucción del Templo fueron cosa fá-

cil, y ambos dieron lugar a intrigantes problemas de tiempo y oposición. Uno de sus resultados fue, sin embargo, confirmar lo que los autores del exilio habían venido obstinadamente diciendo y escribiendo: Yahvé era sin duda el único Dios, y había vuelto con su pueblo tras los largos años de castigo. Su culto podía ahora reanudarse en el único lugar permitido.

Otro resultado fue que, poco después de sus conquistas, un profeta desconocido (de nuevo nuestro Segundo Isaías) saludaba a Ciro, el liberador de los judíos, como el Ungido del Señor. Esas alabanzas sin duda no perjudicaron a las perspectivas de gozar del favor del rey persa que tenían sus compatriotas. Históricamente, la esperanza de un nuevo rey de la estirpe de David había permanecido viva en las expectativas judías. La gran narración de los deuteronomistas seguía pensando en una alianza perenne entre su Dios y la estirpe de David. Desde 597, la esperanza había oscilado entre el rey judío en cautiverio y su sustituto en Judá. Después de Ciro, pasó a los descendientes de la vieja estirpe real, a quienes varios años de rebelión contra los sucesores de Ciro en la década de 520 dieron un relieve especial. Desde aproximadamente el año 550 al 520, los temas de la persecución (expresados en los poemas del Siervo doliente del Segundo Isaías) y de un rey ungido (bien fuese Ciro o los gobernantes judíos de esos años) fueron memorablemente expresados por los profetas y conservados juntos en lo escrito. También ellos iban a tener un futuro inimaginable.

«Qué dicha vivir para ver ese amanecer...» Ser viejo y con memoria era un paraíso. No sólo una minoría había mantenido su explicación de la historia y sus esperanzas de futuro durante unos cincuenta años de vida en Babilonia, sino que, contra toda probabilidad y para asombro de sus compatriotas judíos, habían de pronto resultado tener razón por cortesía de un rey persa, y habían vuelto al mismo Templo y culto cuyo recuerdo habían conservado. No era algo insólito que, tras años de ausencia, se permitiese a un culto ser restablecido en su antigua sede. Sabemos de otros dioses cuyas imágenes volvieron de largos cautiverios bajo los asirios, mientras que la diosa de la ciudad de Harrán sobrevivió también y volvió tras una ausencia de más de cincuenta años. Lo insólito de esos judíos era la amplitud de sus escritos acerca de la voluntad de su Dios para con ellos, y su insistencia en que sólo a él debía rendírsele culto y en un único lugar. En el exilio, por lo que sabemos hasta ahora, nunca habían construido un santuario provisional para Yahvé.

En Judea, el futuro pertenecía a esos yahvistas y a los grupos que habían mantenido vivos los pormenores sacerdotales del culto a Yahvé. Un accidente de su pasado vino en su ayuda. A diferencia del viejo reino del norte, cuando fue destruido por Asiria en los años 720, Jerusalén y Judá no habían sido repoblados con colonos extranjeros por sus conquistadores babilonios del 587. Por tanto, el Templo pudo ser reconstruido y el culto a Yahvé comenzar de nuevo con sus sacerdotes. Si alguna sorpresa hubo en el regreso y la restauración, debió de ser para los muchos judíos que nunca habían salido de Judá. Difícilmente habrían esperado ver volver a su tierra, con la aprobación real, a los hijos de aquellos exiliados.

II

Al concluir el Exilio, el pueblo de Dios tenía salmos y profecías, poemas, proverbios, la antigua pareja de narraciones sobre sus patriarcas (J y E), el tanto tiempo perdido libro de la Ley y un largo texto narrativo, desde nuestro *Josué* hasta el final de *Reyes,* que uno de los entusiastas del libro de la Ley había compuesto (y no tan sólo preparado para su publicación) en el exilio después del año 560 a. C. Ninguno de esos textos constituye el judaísmo tal como hoy muchos lo imaginan; es más bien el libro del *Levítico* el que nos ofrece el más tupido bosque de detalles sobre la pureza, los sacrificios, los alimentos permitidos y la tradición sacerdotal. El *Levítico* es sólo una parte del más amplio texto sacerdotal hoy perdido, y del que otras partes fueron utilizadas en los primeros libros de nuestra Biblia, desde la historia sabática de la creación hasta los pactos de Abraham, la elección de un santuario en forma de tienda para Yahvé en el desierto y las diversas leyes para los sacerdotes en las que se especifican ritos y diezmos. Es este texto (P) el que resulta tan difícil de fechar.

Una de las mejores claves es el silencio de otros dos textos, compuestos en la segunda mitad del siglo VI. Durante el Exilio (después del año 560) fue compuesta también la larga narración que va desde Josué hasta la caída de Jerusalén, pero en ella no se presta especial atención a las normas y el galimatías que encontramos en los escritos sacerdotales. Valora a los líderes del pueblo por el libro de la Ley y por su fidelidad a Yahvé dios único, pero no por su dieta, su atuendo o los pagos al Templo y a sus sacerdotes. Tal vez Ezequiel y el autor de esta narración pudieron pres-

cindir por completo de las reglas sacerdotales para la santidad, aunque hubieran sido ya escritas y publicadas, pero lo más probable es que las ignorasen porque cuando escribían no existía un texto sacerdotal completo. Una época obvia para escribir semejante texto fue cuando el Exilio había terminado, el nuevo Templo no era ya un sueño y el pueblo estaba regresando a la tierra prometida. Recuerdos de las antiguas normas y rituales del Templo deben de haber seguido vivos entre los antiguos sacerdotes y sus familias durante el exilio, y el autor de un nuevo texto para el regreso pudo utilizar ese material más antiguo. Quizá no deberíamos ser demasiado precisos, pero sospecho que el principal texto sacerdotal fue compuesto hacia 530-500 a. C. Los que regresaban de Babilonia eran todavía una minoría en peligro, acostumbrada a vivir entre la mayoría pagana, y lo que distingue al texto sacerdotal son sus normas y rituales, vías para el comportamiento cuyo efecto social es definir y mantener la identidad de un grupo. Sus fronteras claramente delimitadas entre lo que está permitido y lo que no corresponden también a la situación social de un grupo cuya identidad necesita ser mantenida frente a otros grupos.

En *Levítico* 11 leemos todavía los límites más famosos: «Yahvé habló a Moisés y Aarón diciendo: Hablad a los hijos de Israel y decidles: He aquí los animales que podéis comer...» Los judíos estrictos observan todavía una dieta que excluye el cerdo, los camellos, los mariscos e incluso (para ser exactos) los tiburones. ¿Cuál era la causa de este menú y cómo fue elaborado?

Los vecinos de Israel tenían asimismo normas alimentarias. Había cultos sirios en los que se prohibía comer pescado. También los egipcios eran exigentes. En *Génesis* 43, 31, José ordena «Servir la comida», pero los egipciós le sirven a él aparte porque para ellos era «cosa abominable» comer con un hebreo. Según las normas sacerdotales, cualquier hebreo observante de la ley le devolvería el cumplido. La dieta no era un nuevo campo de interés divino. En *Éxodo* 22, 31 (probablemente no más tarde de hacia 720 a. C.), Dios había dicho ya a Israel que iban a ser «un pueblo santo», y en consecuencia no debían comer «carne de animal despedazado en el campo»; debían echársela a los perros. En nuestro texto actual del libro de la Ley encontramos también reglas más generales: nada de puerco, ni de ciertas aves, peces o animales muertos, «porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, y Yahvé te ha elegido para ser un pueblo entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra» (*Dt.* 14, 2-21). Podría, pues, parecer que

el autor sacerdotal del *Levítico* estaba simplemente repitiendo lo que los autores del libro de la Ley habían ya ordenado antes de 622 a. C. No obstante, es más probable que esos versículos sobre alimentos prohibidos fueran añadidos a nuestro actual *Deuteronomio* y naciesen en el texto sacerdotal; en esencia, resumen lo que allí se dice (excepto *Dt.* 14, 21, que se ocupa de los animales muertos; esa carne debía ser regalada o vendida a extranjeros).

El propósito de todos estos textos es mantener al pueblo en un estado de santidad, apto para su Dios. Antes de la redacción del texto sacerdotal, normas parecidas sobre la alimentación se habían tal vez aplicado al sacerdocio de Yahvé en su primer Templo. Quizá lo que ahora leemos es un intento de extender esas normas para los sacerdotes más antiguos a todo el pueblo, a medida que regresaba a un nuevo Templo y un culto restaurado en su patria. El alcance de esas normas era muy amplio; tal como hoy las leemos, abarcan todos los elementos, aire, mar y tierra. El ganado vacuno y el ovino estaban permitidos, pero camellos, comadrejas y cerdos no. El pescado debía tener escamas y aletas; se prohibían veinte tipos de aves; los insectos alados de cuatro patas y los animales que reptan quedaban al margen, lo mismo que los murciélagos, ratas y lagartos, y, con la excepción de las langostas, que pueden saltar además de volar.

¿Qué era lo que preocupaba a Yahvé y a esos autores? ¿Eran celadores preocupados por la salud e interesados en prohibir, por ejemplo, el cerdo en tiempo cálido? ¿Tenían quizá las normas un sentido ecológico (se ha querido adivinar en ellas una «estrategia forrajeadora»)? ¿O lo que les preocupaba eran los cultos paganos, de modo que prohibían todos los animales que los gentiles ofrecían a dioses inferiores a Yahvé? ¿No sería todo ello el excusable repeluzno de quienes encontraban malolientes a los cerdos, les gustaba que un pez pareciese un pez y odiaban a las arañas, las culebras y todo lo que se arrastraba por los dormitorios del Cercano Oriente? Ninguna de estas antiguas explicaciones tiene el alcance necesario. Quizá el cerdo pueda sentar mal cuando hace calor, pero ¿quiénes somos nosotros para decir que es mejor la vaca, y qué riesgo había para la salud en los perniles del vedado camello o los trozos más escogidos del impuro caballo? En cuanto a los paganos, algunos ofrecían cerdos a sus dioses; pero ¿dónde estaban los altares paganos que consumían comadrejas, murciélagos, avestruces o insectos no saltadores, y por tanto impuros? El autor sacerdotal parece haber partido de una línea de pensamiento diferente.

Desde África hasta Birmania, hay actualmente sociedades que clasifican a los animales de maneras que desafían nuestras ideas sobre la dieta o las especies. Los antropólogos que las estudian han apuntado su semejanza con las normas bíblicas. Los sacerdotes no actuaban guiados por la higiene o por las prácticas paganas, sino (como sus contemporáneos modernos) por su propia mentalidad y lo que a ella importaba, quizá a causa de su medio social. Lo que preocupaba a los sacerdotes era la integridad y la perfección, ideales que subyacen también en sus otras normas. Los sacerdotes y sus ofrendas sacrificiales debían ser impolutos, mientras que todo lo mezclado e híbrido era causa de impureza. Las normas se extendían a detalles del atuendo y el cultivo: las túnicas no debían estar hechas de dos tejidos diferentes; no debían tirar del yugo dos animales diferentes; el campo no debía ser sembrado con dos tipos diferentes de semilla. Esos sacerdotes no hubiesen tolerado nuestras modernas fibras artificiales ni las lanas con mezcla al setenta por ciento, y les hubiesen parecido terriblemente impuros unos jardines en los que hay rosas entre las plantas de roca y siemprevivas entre las alcachofas. Transgreden un ideal de santidad del que es «ejemplo la perfección; la santidad exige que los individuos sean conformes a la clase a que pertenecen y que no se confundan las diferentes clases».

Si un sacerdote con esta mentalidad deseaba dividir los animales en clases, es de presumir que empezase por los que la gente solía ofrecer como sacrificios a su dios. Si no tenían tacha alguna, respondían al tipo ideal de santidad. Los sacrificios más frecuentes eran de bóvidos, ovejas y cabras. ¿Qué era entonces lo que esas especies tenían en común? ¿Cuál era el mínimo común múltiplo que podía observarse también en otras? Los sacerdotes no eran zoólogos, pero incluso ellos podían ver el alimento y las patas de un animal. Bovinos, ovejas y cabras tenían la pezuña hendida, y todos ellos rumiaban: los ungulados de pezuña hendida y rumiantes eran, por tanto, aptos para la mesa. Caballos y perros quedaban fuera del menú, lo mismo que los asnos las desgraciadas zorras de Sansón.

¿Qué ocurriría con los casos marginales, los animales que tenían patas más o menos hendidas pero no rumiaban, o que rumiaban y tenían garras o cascos? No eran muchas, aunque todos pensarían en los cerdos: comían raíces y grano, pero también estiércol, desperdicios y carroña, otros cerdos (cuando están demasiado amontonados) e incluso, muchos años después, en Gaza, la jugosa carne de las vírgenes

cristianas. El cerdo quedaba, pues, excluido. Otro tanto ocurría con los camellos (sus pezuñas eran algo marginal) y con las liebres (aquí los sacerdotes confundieron el mordisqueo y el rechinar de dientes de la liebre con una inexistente rumia). Tal vez pensaron al mismo tiempo en la pequeña comadreja, pero es más probable que alguien la sacase a colación más tarde. Como un libro incluido en el *Índice* de la Iglesia católica, se encontró proscrita porque alguien la sometió a la decisión de los sacerdotes. A finales del siglo VI a. C. nadie conocía a la problemática llama (estaba demasiado lejos). El difícil hipopótamo era conocido de Job y de las ciudades filisteas (se han encontrado allí huesos suyos), pero los sacerdotes no se ocuparon de él. No era un animal para estudiarlo de cerca *ni* para imaginarlo en una mesa israelita.

Al partir de lo que mejor conocían, los sacerdotes pudieron dividir rápidamente el reino animal en dos. No era que ciertos animales fuesen puros por ser físicamente completos y perfectos: las patas puras eran las hendidas, no perfectamente redondas. Tampoco eran puros por ser vegetarianos: en el plan sacerdotal, algunos vegetarianos con cascos eran también impuros (caballos y asnos). Más bien, se excluía a los que se desviaban del tipo ideal definido por las víctimas usuales de los sacrificios.

Esto en cuanto a los animales de tierra. ¿Y las aves? Aquí los sacerdotes tuvieron que seguir un camino diferente. Las ofrendas al Templo más populares (a juzgar por la práctica posterior) eran probablemente las palomas; pero ¿qué había en ellas tan especial? Como cualquier otra ave, tenían pico, alas y patas, de modo que los sacerdotes (pienso) echaron mano de lo que ya habían dicho para los otros animales. Si había animales puros e impuros, no podían ser aves puras las que se alimentaban de carne de animales impuros. Por tanto, las aves de presa fueron excluidas (las palomas no eran depredadores). El *Levítico* nombra veinte variedades de aves cuya identidad es a veces incierta, y sin duda hubieran sido muchas más si los sacerdotes de la Jerusalén sin acceso al mar hubieran sabido más de las aves de ríos y costas. Surgió así un tipo ideal: aves que utilizaban alas, tenían plumas y no comían carne. Este tipo ideal sirvió para definir a algunas rarezas que transgredían las clases propias de un espíritu ordenado. Las avestruces fueron excluidas; no volaban. Los murciélagos tenían alas y volaban, pero lo fueron porque no tenían plumas. Tenían, para una mirada poética, cara de niño, y también unas orejas misteriosas y anómalas.

Peces e insectos eran materia más apta para la pura clasificación. Ninguno de ellos era ofrecido a Yahvé, de modo que los sacerdotes se apoyaron en su principio básico de las naturalezas perfectas y sin mezcla. El tipo ideal del pez era el que tenía el máximo de los atributos que confieren aspecto de pez, tanto aletas como escamas, no una sola de estas cosas o ninguna. Los distintos tipos de pescado nunca fueron especificados en la escritura hebrea, de modo que la ignorancia de los sacerdotes hizo muy estricta la dieta del futuro. El curioso bagro no supuso una pérdida demasiado grande, pero los mariscos fueron bajas muy serias. Cangrejos y langostas se arrastraban y no sabían nadar, por lo que los sacerdotes y sus normas proscribieron a ambos, probablemente sin haberlos probado. En cuanto a los insectos, venían bajo el encabezamiento general de animales que se arrastran sobre la tierra, incluidos los reptiles y los que se mueven sobre cuatro patas o más (*Lev.* 11, 42). Desafiaban cualquier límite razonable, y había motivos sobrados para prohibirlos a todos. Volaban, pero no eran aves; se movían por la tierra, pero no andaban; podían nadar, pero no tenían ni aletas ni escamas; lagartos y ratones tenían las patas como manos; los ciempiés, demasiadas patas, y las comadrejas no rumiaban. Una vez más, había un pequeño problema, posiblemente suscitado más tarde por una difícil pregunta; ¿qué hacer con las langostas, que saltaban con sus patas y volaban con sus alas, que se movían por tierra y por aire, pero en cada caso con las partes adecuadas? Langostas, grillos y saltamontes fueron declarados puros. En épocas de plagas de langosta y de hambrunas, resultaba una norma muy conveniente. Los pobres solían comer esos insectos, que estaban a su vez comiéndose sus cosechas.

«Siendo yo, Yahvé, Dios vuestro, debéis santificaros y ser santos, pues yo soy santo» (*Lev.* 11, 44). En opinión de su autor sacerdotal, Israel debe, por tanto, tener cuidado con lo que come. No se trataba de que unos animales fuesen buenos y otros malos; después de haber escrito P sus reglas, un israelita podía todavía acariciar a su impuro caballo, admirar un águila impura o tener una conejera llena de impuras comadrejas si le gustaban como animales de compañía. Fue sólo la carne como alimento y la carne muerta lo que pasó a ser impuro. Nuestro actual libro del *Levítico* dedica varios versículos a los animales muertos (quizá fuesen detalles añadidos posteriormente). Siguen las líneas maestras de las normas sobre alimentación, con una advertencia explícita sobre «todo cuadrúpedo que ande sobre la

planta de los pies» (por ejemplo, los gatos muertos quedaban excluidos; el acertijo de Sansón sobre el león muerto en que enjambraron las abejas habría parecido extremadamente impuro a sus posteriores lectores sacerdotales). Había, sin embargo, diferencia entre comer y tocar. El contacto con un animal muerto podía provocar una impureza temporal; quien tocaba un ratón muerto permanecía impuro hasta la caída de la noche. Este tipo de impureza podía ser curado y hecho desaparecer, como una mancha en una falda o unos pantalones; era un azar, no un pecado. En cambio, la comida impura era objeto de una prohibición absoluta. No se trataba de un hecho azaroso que tenía remedio o una duración limitada. Los israelitas debían empezar por complacer a Dios no tomándola nunca.

El efecto de estas normas fue hacer de Israel algo especial. Tenía que serlo ante Dios porque era su pueblo, y el pueblo de Dios, en opinión de sus sacerdotes, debía ser tan puro como esos sacerdotes. Las normas sacerdotales hacían también indispensable el sacerdocio. Alguien tenía que mantenerlas, recibir las ofrendas y ocuparse de las contravenciones y sus remedios. Israel se hizo también extraño entre los demás pueblos; no podía rendir culto a sus dioses, comer sus alimentos o tocar sus animales muertos. ¿Cómo, entonces, iba a poder casarse con sus mujeres? En el libro de la Ley, el matrimonio entre israelitas y miembros de ciertos pueblos vecinos había sido prohibido, aunque esta prohibición no hubiera estado presente en toda su historia o sus relatos anteriores. Entre los sacerdotes, un estricto apartamiento de las esposas extranjeras era quizá ya algo esperado; corresponde a la misma mentalidad que dicta la clara separación entre animales, objetos y prácticas evidente en el texto sacerdotal del *Levítico*. No todos los sacerdotes, y mucho menos la mayoría de los israelitas, hacían caso de ello; pero es precisamente de ese medio sacerdotal del que procede el sacerdote Esdras, que más tarde en Jerusalén atacó los matrimonios con extranjeras, yendo mucho más allá de la letra de la ley. El matrimonio con extranjeras conducía a prácticas extrañas y a menudo al descuido de la condición de dios único de Yahvé. No es que un tipo de separación causara las otras, como si los sacerdotes que ya se oponían a los matrimonios mixtos fuesen ahora un paso más allá y basaran toda su idea de la santidad en la de las especies separadas, sin mezcla. Por el contrario, se trataba de una mentalidad coherente; desde las esposas hasta los alimentos, separaba a Israel de los demás pueblos y dividía el reino entero de la naturaleza en grupos separa-

dos. Para el israelita sumiso, la vida ya nunca volvería a ser tan libre; pero, con el fin del Exilio, los sacerdotes ya no eran más que sacerdotes y P solamente una voz entre otras. El texto y sus normas eran de un gran alcance, pero constituían tan sólo una opinión sobre cómo vivir una vida ante Dios.

III

Allá en su patria, el Templo de Yahvé fue con el tiempo reconstruido. En las últimas décadas del siglo VI prestaba al fin servicio un sacerdocio. Yahvé estaba siendo honrado con sacrificios animales y a sus fieles se les decía que tuviesen mucho cuidado con lo que comían. La dieta y la historia, una creciente serie de festividades, un dios sin rostro y la fe libremente expresada en que Yahvé era el único Dios ayudaron a delimitar a sus adoradores de los pueblos vecinos. Hay también un hecho muy simple acerca del sacerdocio de este segundo templo que es tan evidente que apenas reparamos en él: todos los sacerdotes eran varones. Las mujeres seguían pudiendo profetizar, cantar o ser santas, pero no podían participar en ese culto masculino. Las partes más recónditas del Templo se cerraron para ellas.

Entre los textos que había traído la minoría exiliada, el libro de la Ley era algo especial: sólo él reclamaba la condición de escritura sagrada. Pero durante más de sesenta años después del regreso, perdemos de vista la historia de Israel; no sabemos lo que su pueblo leía, escuchaba o decidía, ni si eran muchos los que hacían algún caso de la dieta establecida por su autor sacerdotal. Nuestro texto actual cuenta cómo Moisés había ordenado que su libro de la Ley fuera leído «cada siete años... a los oídos de todo Israel... hombres, y mujeres, y niños, como también el extranjero que habita en tus ciudades» (*Dt.* 31, 10-11). Cuando volvemos a tener un texto de lo ocurrido en Israel, no resulta nada claro que el pueblo hubiese prestado mucha atención a lo que pudo, o no, haberle sido leído un año de cada siete.

Sabemos de ello por nuestros libros de *Esdras* y de *Nehemías*, que describen las misiones interdependientes de ambos como enviados del rey persa a la pequeña región de Judea. Una vez más, el impulso para una reforma de la religiosidad de Israel iba a venir de fuera del país, no de su seno. Sin embargo, también aquí las fechas son objeto de disputa (muchos prefieren el año 458 para *Esdras* y el 445 para *Nehemías*), aunque cuando más tarde hablemos de su correspondencia con la realidad optaré por la prioridad de *Nehemías*. Comparto la opinión de que llegó en el año 445 y su misión no condujo sólo a la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. Introdujo cambios importantes para los pobres; convirtió a la tribu entera de los levitas en servidores del Templo a quienes el pueblo debía mantener; fomentó el estricto cumplimiento del Sabbat y se opuso a los matrimonios con extranjeras. Probablemente daba por supuesto un amplio conocimiento de la ley de Moisés entre su audiencia, pero sobre ninguno de esos temas apelan los fragmentos de sus memorias que conocemos a la escritura. Su ataque a los matrimonios con extranjeras iba más allá de lo que implicaban los anteriores textos legales.

En cambio, la misión de Esdras supone más explícitamente la ley. En mi opinión, es histórica y corresponde al año 398 a. C. (otros optan por el 458). Nuestro libro de *Esdras* cuenta cómo su protagonista llegó a Jerusalén desde la corte persa con una carta real de recomendación, espléndidos presentes para el Templo y un ejemplar de la ley de Moisés, que leyó a los judíos reunidos. En este libro encontramos por vez primera una apelación a «lo que está escrito» (*Neh.* 8, 13-15, que formaba originalmente parte del libro de *Esdras*). Se refiere a la celebración de la fiesta de los Tabernáculos y parece aludir a nuestro libro del *Levítico*, capítulo 23, aunque interpreta los detalles y amplía lo que ahora leemos allí. No obstante, el principio es claro: consultar un texto de Moisés para saber qué hacer; el texto tiene autoridad.

¿Qué era exactamente esa ley de Moisés que trajo *Esdras*? Tradicionalmente, se cree que era todo el Pentateuco, o sea los cinco primeros libros de la Biblia, desde el *Génesis* hasta el *Deuteronomio*, más o menos como hoy los conocemos. Por tanto, en algún momento entre aproximadamente los años 540 y 400 a. C., un autor desconocido había reunido tradiciones escritas y convertido textos más antiguos y respetados en nuestro cuerpo único de narraciones y leyes. Utilizó una combinación de las antiguas versiones del norte y del sur (E y J). Probablemente, en el exilio, personas de mentalidad afín a la del Deuteronomista habían trabajado ya sobre fragmentos de esos textos (fueron ellos quienes insertaron la promesa divina de una tierra a Abraham, tan alentadora para los exiliados, en *Gén.* 15). El desconocido editor utilizó también la sarta de detalles que el autor sacerdotal había compuesto más recientemente (P), y la primera parte de la gran narración del Deutero-

nomista, porque también era un texto de la ley (equivalía aproximadamente a nuestro *Deuteronomio*, llegando hasta la muerte de Moisés). A base de estas cuatro fuentes, organizó lo que hoy leemos como los cinco primeros libros de la Biblia con sus títulos posteriores, procedentes del griego: *Génesis, Éxodo, Levítico, Números* y *Deuteronomio*. Su trabajo no fue excesivamente difícil ni sutil, aunque hay críticos modernos que lo sobrestiman.

No es de extrañar que la ley de Moisés resultante necesitase la ayuda de personas que «explicasen el sentido y así pudiesen entender lo que se leía» (*Neh.* 8, 8). Incluía tres grupos de leyes, compuestos por mano diferente en distintas fechas y ampliados desde entonces. *Éxodo* 20-23 se remontaba, en parte, a la ley consuetudinaria vigente bajo los reyes anteriores al Exilio; el *Deuteronomio*, a los autores del libro de la Ley hacia 720-620, libro también ampliado posteriormente; *Levítico* 11 ss., a los autores sacerdotales del siglo VI a. C. Había lagunas graves, oscuridades y contradicciones en esta ley, que no fue nunca tanto el código de una sola persona como la amalgama de escritos dispares anteriores. Quien tratase de guiarse exclusivamente por sus normas, se haría un lío espantoso. La incoherencia se debía a su origen.

Esdras no se limitó a leer esa ley a sus oyentes: por un mandato que le fue enviado, se dice que el rey persa Artajerjes reconoció esta ley de Moisés como la que los gobernadores persas debían aplicar en adelante a los judíos bajo su jurisdicción, desde Judea hasta el río Éufrates. La ley que predicaba a Yahvé como dios único fue así impuesta de manera oficial, probablemente por una petición de Esdras al rey (doy por supuesto que también este relato es histórico) y no por una repentina decisión del propio monarca. Esta compilación única de textos escritos más antiguos tuvo así ahora una condición y un alcance con los que nada podía rivalizar. Se había convertido en el centro incontestable de los escritos religiosos judíos, posición que ha conservado siempre desde entonces. La gente ignoraba su origen, y la creencia de que era toda ella obra de Moisés (que había previsto las partes que se referían a hechos posteriores a su muerte) no hacía sino confirmar su supremacía.

De vuelta en su patria y con su nuevo Templo, el pueblo respetaba también los escritos de aquellos profetas, desde Amós hasta Zacarías, que parecían haber hablado con tanta verdad acerca de su pasado. No era que las profecías hubiesen cesado, ni mucho menos; pero los nuevos profetas no podían competir con textos más antiguos de tanta importancia histórica. Para lograr credibilidad, lo mejor era hacer circular las nuevas profecías bajo el nombre de un personaje antiguo. Nuestro libro de *Isaías* fue uno de los que se aprovecharon de ese truco. En la religiosidad judía posterior, «la ley» y «los profetas» iban a convertirse en partes capitales de los textos religiosos populares. A Jesús se le hace apelar a ellos en *Mateo* 7, 12. Hacia el año 400 a. C. esa preeminencia era ya evidente y los habían confirmado en ella los cambios históricos: la Ley era el eje de la vida.

Mucho, pues, de lo que es hoy nuestro Antiguo Testamento había sido compuesto en los años del Exilio y los inmediatos a él. Pero (si creemos a *Esd.* 7, 25 ss.) la intervención de un rey persa había ayudado a situar los libros de la Ley en lugar destacado como una sagrada escritura nacional en potencia. Sin embargo, la vida debe de haber sido más variada de lo que las normas de conducta escriturarias parecían implicar; hay indicios de diversidad en la arqueología del siglo IV a. C. en Judá (su cerámica, las imágenes de algunas de sus monedas). De cualquier modo, las escrituras no eran la fuerza principal en la vida religiosa. Durante los años de dominio persa (hacia 520-331 a. C.), los judíos tuvieron su Templo, cuyo culto y cuyo sacerdocio mediaban entre el pueblo y su Dios. Según el libro de la Ley, ese culto sólo era aceptado en un lugar, pero, incluso tratándose de algo de tanta importancia, la escritura era ignorada. En Egipto, durante el período persa, sabemos de un grupo de judíos (Nilo arriba, en Elefantina) que disponían de su templo propio dedicado a Yahvé, sin tener en cuenta el libro de la Ley. Incluso lo asociaban con otros dioses. Por tanto, la escritura en modo alguno manejaba a todos. En las relaciones con Yahvé, no podía compararse con el calendario de festividades ni con los sacrificios y ceremonias del Templo y su jerarquía.

Desde luego, la existencia de textos más antiguos no inhibía la redacción de otros nuevos. En el siglo IV a. C., tal vez hacia 330-340, se formó un segundo bloque de narrativa que cuenta las historias de Esdras y de Nehemías y la narración que conocemos como *Crónicas*, que vuelve a ocuparse de la mayor parte del período que había aparecido ya en los libros de los *Reyes*. La autoría de este bloque es discutida, pero sigue siendo convincente la opinión más antigua de que es obra de un solo autor, «el Cronista». Posiblemente se trataba de un levita de Jerusalén. Casi al comienzo, su libro nos cuenta cómo David instaló a los levitas en el Templo, y al final (dando por supuesto que todo el

bloque es suyo) los vemos otra vez firmemente asentados, escuchando a Esdras y viviendo del altar, gracias a Nehemías. Este bloque de relatos corregidos comparte también una preocupación común: decir qué judíos formaban la auténtica patria indivisa y conectar sus historias con el posterior regreso y reconstrucción del Templo. Son preocupaciones comprensibles en una época de fronteras reducidas y precarias, en las que los judíos estaban rodeados de gentes extranjeras y expuestos al peligro (según algunos) de los matrimonios mixtos. Su territorio era tal vez una décima parte del moderno Israel, y muchos judíos vivían ya dispersos fuera de él, desde Egipto hasta Babilonia. El autor era también consciente de que la comunidad judía seguía careciendo de un rey, que Dios les había prometido sería de la antigua estirpe de David.

En un sentido importante, estos libros de las *Crónicas* son literatura secundaria; la mayor parte de su narración reescribe relatos ya conocidos por los libros más antiguos de *Samuel* y los *Reyes*. Esta nueva redacción es una señal de respeto por los escritos más antiguos; el autor se hacía también eco de frases que conocemos por los libros de los profetas, aunque nunca los citase como fuente. Este respeto y estos ecos están lejos de significar que tales libros tuviesen autoridad sagrada, fijada y definida por un canon. Este sentido no surge tampoco de nuestro mayor conocimiento de los escritos religiosos que siguieron siendo compuestos en hebreo o arameo durante los años 400-100 a. C. Sabemos hoy más porque se han encontrado fragmentos de una gama más amplia de textos en cavernas cercanas al mar Muerto y en otros lugares. El libro de *Jonás* (escrito probablemente en el siglo IV a. C.) explora los dilemas de un profeta. El de *Rut* (que podría, no obstante, ser más antiguo) supone una opinión sobre el matrimonio con extranjeras (Rut era de Moab) diferente a la hostilidad que vemos en *Esdras* y *Nehemías*. El libro de *Job* apareció, posiblemente, en el siglo IV a. C.; le siguió, tal vez como respuesta, el *Eclesiastés*, que expone la «filosofía de una sociedad basada en la codicia» en el marco social y económico del siglo III a. C. En estos dos excelentes libros escuchamos una nota diferente de las protestas llenas de parcialidad de los profetas o el batiburrillo de los códigos de santidad sacerdotales. Como el núcleo más antiguo del libro de los *Proverbios*, se ha dicho que las partes principales del de *Job* «simplemente ignoran el judaísmo... no mencionan ni sus singulares prácticas ni sus fiestas». El libro ha sido incluso atribuido (como el *Eclesiastés*) a un autor de clase alta «más interesado en los problemas del hombre que en los de las clases inferiores». Durante estos siglos siguieron creándose salmos y proverbios, y en la década de 160 se añadieron visiones y profecías a relatos más antiguos que habían ido reuniéndose en torno a la figura de *Daniel*, y que fueron fundidos en un texto único en esos años de profunda crisis nacional. También en una fecha posterior, quizá hacia 250-180 a. C., se había compuesto el cuento de *Ester* (traducido al griego en 78-77 a. C.).

Esos textos figuran ahora en nuestras Biblias, pero son sólo parte de un grupo mucho más amplio compuesto en ese período: el relato cosmopolita de Tobit y Tobías, parte de los visionarios libros de Enoc, las ficciones de Judit y otras muchas historias que fueron atribuidas a Esdras y otros. Las cuestiones más acuciantes son si estaban claramente definidas las fronteras de esta literatura en constante aumento y si después de ella deberíamos pensar ya en la religiosidad judía como basada en un grupo de escritos fijo. En las fuentes cristianas estamos acostumbrados a leer referencias a «la Ley y los Profetas» y a «los Salmos» como si se tratase de textos con una clara identidad. Podemos muy bien pensar que entre el siglo IV a. C. y la época de los Evangelios los judíos habían llegado a seleccionar algo parecido a una Biblia propia.

5. AUTORES ANÓNIMOS

I

Hasta aquí, las escrituras se han desarrollado con una espléndida incoherencia. No hubo un único bloque de temprana «escritura» que fueron rellenando usuarios posteriores; la analogía con mi habitación georgiana y el saco de patatas es demasiado simple. Desde luego, no les faltó relleno a los escritos más antiguos; es algo obvio en los libros de los profetas y que ha tenido efectos importantes en las narraciones más arcaicas. Por ejemplo, un pacto con Dios ha sido añadido a las historias más antiguas de Dios y Moisés en el Sinaí, o de Dios y Abraham al anochecer en *Génesis* 15. Sin embargo, este relleno posterior no agota la cuestión. Algunos de los textos fueron compilados a base de otros más antiguos, y, a diferencia de los ladrillos y el yeso, esos bloques de construcción habían tenido ya una importante

vida independiente. Las perspectivas de lograr una construcción sólida y coherente a partir de tal variedad eran exactamente cero.

Los hechos brutales de la historia continuaron interviniendo, haciendo que se escribieran más textos y que los antiguos fueran interpretados de otro modo. Entre los años del dominio persa y el final del siglo I d. C. los judíos pasaron por tres grandes acontecimientos. En 332 a. C. cayeron bajo el dominio de Alejandro Magno, conquistador del Imperio persa; en 167 a. C. el culto en Jerusalén fue interrumpido por uno de los sucesores de Alejandro, Antíoco IV, cuya persecución provocó una guerra de resistencia dirigida por la heroica familia de los Macabeos; y desde el año 66 hasta el 70 d. C. los judíos se alzaron contra Roma, la última potencia que dominó el Cercano Oriente. Cada uno de estos acontecimientos afectó de modo diferente a esos textos.

Las conquistas de Alejandro no provocaron un nuevo frenesí escriturario ni nuevos escritos históricos. La razón fue muy simple: los judíos sólo habían cambiado un dueño remoto por otro. No hubo exilio, y los nuevos señores continuaron gobernando de manera muy parecida a los antiguos. El único cambio se produjo en el antiguo reino septentrional de Israel. Sus colonizadores extranjeros habían adoptado el culto de Yahvé como dios único, y cuando los generales de Alejandro instalaron colonos paganos en su país, pidieron permiso, como samaritanos, para construir un nuevo santuario a Yahvé en su montaña sagrada, Garizim. Les fue concedido, y de este modo Yahvé (a pesar de los preceptos del libro de la Ley) empezó a recibir culto en un lugar distinto del Templo de Jerusalén. En el sur hubo judíos a quienes este cambio les resultó odioso; hacia el año 200 a. C. encontramos a uno de ellos que califica de locos a esos compatriotas yahvistas. Sus herederos sobreviven todavía con su propio texto del Pentateuco (los cinco primeros libros de nuestra Biblia), «en el gueto de Nablus», cerca de su montaña sagrada.

En el sur, en Judá, no se establecieron colonos paganos, pero la lengua, la cultura y la economía griegas de las zonas circundantes mantenían una lenta y sutil presión sobre la vida judía. Impulsaron también a los judíos a emigrar y buscar su futuro en otra parte; podía dejarse a la Tierra Prometida que se las arreglara por sí misma. En ciudades y territorios del mundo gentil, algunos de los sucesores de Alejandro Magno contrataban y establecían a los judíos como soldados, y en otros lugares las ciudades gentiles les ofrecían nuevas oportunidades. Había, no obstante, un pequeño inconveniente para los judíos que se establecían en el extranjero. Si seguían obedeciendo al libro de la Ley, debían rendir culto exclusivamente a Yahvé, amarlo con todo su corazón y su alma, y no hacer caso de los dioses de los demás. Sin embargo, Yahvé sólo podía ser honrado con sacrificios en el Templo de Jerusalén. Los expatriados tenían dos opciones: ignorar la norma o idear una forma regular de culto propia. Como los «locos de Siquem» samaritanos, algunos judíos de Egipto tenían desde hacía mucho tiempo un pequeño templo, y en ese país otros los imitaron. La mayor parte de los expatriados eran más obedientes. Hacia 250 a. C. sabemos de casas de reunión que eran lugares de oración en común, verdaderas sinagogas, según atestiguan judíos de Egipto. La sinagoga fue probablemente una innovación de este período, que comenzó fuera de Judea y más tarde se extendió hasta allí. Las pruebas que tenemos de su utilización son muy tenues, pero en la época de Jesús los judíos se reunían en ellas para un tipo de culto incruento del que nuestra religiosidad occidental es todavía heredera. No podían sacrificar fuera de su Templo; de modo que, como las congregaciones dominicales de nuestros pueblos, se reunían para recitar oraciones y cantar salmos. En tiempos de Jesús, sabemos que las sinagogas de Judea eran lugares donde se leían en voz alta fragmentos de los antiguos textos. Probablemente, esas lecturas de la escritura habían comenzado ya anteriormente, en la Diáspora. Debió de quedar establecido un orden fijo de lecturas anuales, pero aún no hemos podido descubrir cuál era.

No pasó mucho tiempo sin que los gentiles empezasen a sentir curiosidad por esas pequeñas casas de oración, y algunos de ellos a asistir como oyentes comprensivos. A primera vista, encontrarían familiares los rollos de los judíos, pues entre los muchos cultos de los dioses gentiles los había en los que se utilizaban también textos. No obstante, su uso y su alcance eran un tanto diferentes. Entre los gentiles, los textos eran himnos, libros de milagros o manuales de culto que explicaban cómo debía llevarse a cabo el rito. Eran leídos y utilizados por los sacerdotes, de modo muy parecido a como los cocineros usan hoy un libro de recetas; pero no solían ser leídos a los demás fieles, y mucho menos como guías del juicio y la conducta. Los textos, incluso de ese tipo limitado, eran algo insólito en el culto de un dios pagano. Los paganos tenían libros de himnos o rituales de curso sólo entre pequeñas minorías, entre gentes que respetaban las sabias palabras atribuidas al legendario Orfeo o al dios egipcio Hermes, una de las divinidades

a las que veneraban entre otras muchas. A los grandes dioses de sus ciudades paganas se les rendía culto mediante ofrenda de incienso y de víctimas animales, no a través del conocimiento o recitación de las escrituras.

El nuevo papel que en las sinagogas tenían las antiguas escrituras animó a dar un paso que aumentó su atractivo mucho más allá de los sacerdotes del Templo de Yahvé en Jerusalén: de un modo insólito, los judíos empezaron a traducirlas. Mientras que los himnos y los sagrados libros de recetas de las culturas orientales circundantes seguían estando en oscuras lenguas arcaicas que sólo un número cada vez menor de sacerdotes podían comprender en el siglo III a. C., los judíos de la Alejandría egipcia tradujeron los cinco primeros libros de las escrituras, el Pentateuco, del hebreo al griego. Era un esfuerzo de una escala sin paralelo en la historia anterior de los textos sagrados, y un siglo más tarde correría el rumor de que había sido el soberano de Egipto, Tolomeo II, quien había encargado personalmente la traducción para su biblioteca de Alejandría. Se trata sólo de una leyenda, aunque ha encontrado creyentes egregios. Se dice que setenta traductores trabajaron en el proyecto, hoy conocido como la versión de los Setenta. Hacia el año 100 a. C. ya se habían traducido al griego la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento, aunque el *Eclesiastés* puede haber tenido que esperar hasta la era cristiana.

Sólo algunos extractos de unos cuantos de los antiguos rollos eran leídos en las sinagogas, pero la traducción iba a dar a esos escritos un futuro internacional del que los primeros cristianos gentiles fueron herederos agradecidos. Si los judíos podían traducir al griego, ellos podrían empezar también a escribir en griego como primera lengua. A partir del siglo III a. C. sabemos de tales autores por sus nombres: Demetrio, Eupolemo, etc. Estos autores, al aparecer identificados con sus nombres, marcan un importante contraste con los escritos hebreos más antiguos, que hubiesen desconcertado a cualquier gentil que hubiese podido leer una de sus traducciones. En griego, el autor de una narración o de un libro de historia en prosa solía poner su nombre al principio (a menos que estuviese continuando una obra ajena). Los contemporáneos sabían quién era, lo atacaban personalmente si estaban en contra, y su historia o relato era subjetivo y afectaba a la reputación personal. En hebreo, todo lo que hemos deducido acerca de las narraciones bíblicas hemos tenido que referirlo a autores desconocidos. Leemos el «libro del *Génesis*» o el «libro de los *Reyes*», no una obra de un tal Simeón o un tal Nataniel.

Muchos críticos literarios agradecen el anonimato porque nos ayuda a olvidarnos del autor y concentrarnos en el texto. Ya en 1925 escribía E. M. Forster que «toda literatura tiende a la condición de anónima... No necesita ser firmada. Está siempre tirando en esa dirección, diciendo "soy yo, no mi autor, quien realmente existe...". El "olvido temporal" del nombre del autor y del nuestro, ese anonimato momentáneo y mutuo, es prueba segura de calidad». Hoy día hay tipos de crítica bíblica que son algo más que temporalmente olvidadizos. Los estructuralistas se preocupan por el texto y su lectura, no por el autor y el propósito que le movió a escribir. Los críticos de la forma se preguntan qué tipo o qué marco describe mejor esta o aquella parte del texto bíblico. Se interesan por el género, no por el autor. ¿Es un himno de victoria, un lamento en público o un árbol genealógico? El anonimato de tantas partes de la escritura encaja muy bien en muchos de los modos modernos de leerla.

Sin embargo, E. M. Forster distinguía acertadamente entre obras de ficción y obras de información. Si se nos pide que creamos algo o que aceptemos una explicación del pasado, es una insensatez ignorar al autor. ¿Hasta dónde sabían él o ella? La narrativa anónima puede con facilidad llevarnos a aceptarla como si fuese «el» relato, no el relato de alguien. Hicieron falta años de intensa investigación bíblica (hasta 1943) para que alguien se diese cuenta de que los siete libros que van desde *Josué* hasta el final de *Reyes* habían sido escritos en lo esencial por una misma persona, quizá con colaboradores de su misma mentalidad. Probablemente, una única persona escribió también los cuatro libros que son hoy nuestros *Crónicas, Esdras* y *Nehemías*, aunque esta teoría ha tenido últimamente nuevos detractores. Si empezásemos todos por saber que tan alta proporción de la narrativa hebrea fue en lo esencial obra de dos autores principales, tendríamos una idea algo diferente de su autoridad.

En el mundo griego estaba muy extendida la autoría personal. También lo estaba la falsa autoría; el que los autores pretendieran ser otra persona. ¿Surgió esta práctica entre los judíos por el contacto con los griegos en la época posterior a Alejandro, y fue ésa la causa de que considerasen sus escritos más antiguos a una nueva luz? Somos herederos de esa práctica; hoy leemos «proverbios de Salomón», «visiones de Daniel» o «salmos de David» aunque ni Salomón, ni Daniel, ni David escribieron una palabra de ellos. El problema continúa dentro de las escrituras cristianas con al-

gunas de las cartas atribuidas a Pablo e incluso con el Evangelio «según Mateo».

La autoría con nombre es, sin embargo, muy anterior a los griegos. Mucho antes de que éstos escribiesen, conocemos los nombres de autores de las antiguas culturas de Egipto y Babilonia. Uno de los nombres de autor más antiguos del mundo es el de una mujer, Enheduana, si es acertado atribuirle los himnos religiosos sumerios (hacia 2350-2300 a. C.). Los escritores incluían tanto escribas como autores, y, si los distinguimos, surge una clara pauta. Los libros de narrativa no nombraban al autor y eran anónimos, ya se tratase de cuentos egipcios, crónicas babilónicas, anales asirios o textos hebreos como nuestro libro de los *Reyes*. En Babilonia, ya en 1700 a. C., conocemos el nombre del autor de una versión del famoso relato del Diluvio, pero se trata de su escriba o copista, no del autor original de la narración. Lo mismo ocurre con otros nombres que figuran como firmas de los escribas en relatos míticos babilónicos de siglos posteriores. Los escribas podían realizar aportaciones personales al relato tradicional que estaban copiando, pero no eran considerados sus autores. Por el contrario, los libros de sabiduría, leyes, proverbios, sueños o profecías citaban un autor o una fuente personal. Esta distinción fue firme y duró largo tiempo entre los escritores del Cercano Oriente. En el siglo VIII a. C., una biblioteca de Babilonia enumeraba sus libros por el autor si se trataba de obras de sabiduría o análogas y por la frase inicial si eran narraciones.

Exactamente del mismo modo eran considerados los textos entre los judíos. Las narraciones eran anónimas, pero los libros de narrativa del *Pentateuco* eran conocidos por sus palabras iniciales (los nombres que aparecen en las modernas Biblias cristianas, *Génesis, Éxodo*, etc., les fueron dados al ser traducidos al griego). A la inversa, se daba el nombre del autor, o se buscaba uno apropiado, cuando eran libros de sabiduría o se creía que contenían profecías. Hoy leemos los libros de *Oseas* o de *Amós*, aunque estos textos fueron probablemente compilados por sus seguidores después de la muerte de ambos profetas. Antes del año 200 a. C. (cuando, aproximadamente, fueron traducidos estos libros) se habían encontrado también autores para el libro de los *Proverbios*. Originalmente, solían circular dispersos; después la gente los atribuyó al sabio rey Salomón, o a Agur y Lemuel, conjeturas bienintencionadas que cimentaron notablemente su autoridad. Del pasado lejano han sobrevivido canciones con el nombre del autor, el *Cántico de Débora* o el libro de *Jashar*, posiblemente una colección de canciones hebreas. Estaban también los muchos salmos, parte de los cuales se remontaban a los primeros días de la monarquía. Algunos de los más antiguos fueron atribuidos (probablemente sin razón) a David, autor al que fueron pasando más y más con el tiempo.

Hasta aproximadamente el año 200 a. C. no conocemos un autor hebreo por su nombre en los textos que nos han llegado. Se trata de Jesús Ben Sirac, autor del *Eclesiástico* de nuestras Biblias. Al incluir su nombre, no estaba siguiendo el ejemplo de los griegos, pues se trataba de un libro de sabiduría y en éstos sí era costumbre que constase el autor. A la inversa, los autores de las dos narraciones que conocemos como *1* y *2 Macabeos* no pusieron sus nombres, aunque uno de ellos estaba resumiendo el libro de un historiador griego en el que sí figuraba. En hebreo, las narraciones seguían siendo anónimas. No sabemos quién escribió el libro de *Ester* o el de *Judit*. Es fácil pasar por alto esta disparidad a causa de lo que parece una excepción: Moisés era considerado el autor del *Génesis* y los cuatro libros que le siguen. De hecho, no se trata de narraciones. Son libros de la Ley, y sus relatos eran leídos como profecías. Por tanto, retrospectivamente necesitaron el nombre de un autor profético. Seguramente Moisés, el más grande de los profetas, los había escrito, previendo las partes que trataban de cosas ocurridas después de su muerte. Podemos encontrar algo parecido en Josefo, aunque a primera vista parezca asombroso. Josefo creía que los libros de *Samuel* y de los *Reyes* habían sido escritos enteramente por el profeta Samuel, quien también había tenido que prever la mayor parte de lo escrito, puesto que había muerto muy al principio de lo que narra. Para Josefo, esos libros no eran simplemente historias, como lo son para nosotros; eran proféticos, y, en consecuencia, necesitaban un autor con nombre. ¿Quién mejor que Samuel, el más grande profeta de esa época? Estas falsas autorías tuvieron larga vida; la de Moisés no fue refutada hasta el siglo XVII por el filósofo inglés Thomas Hobbes. Hasta entonces había venido distorsionando la autoridad de los textos.

Durante cientos de años, las narraciones orientales se publicaron anónimamente, al contrario que los libros de profecías, sabiduría o poesía. Esta costumbre debe de haber tenido una causa, aparte la tradición. El anonimato podía parecer un modo más seguro de airear «cosas que nos resultan molestas». En Judea, el poder estaba a menudo en manos de sacerdotes y reyes, y los rollos importunos (como

los de Jeremías) podían acabar en el fuego. No obstante, los libros más peligrosos eran las profecías. Según el libro de la Ley, el castigo para una falsa profecía era la muerte, y sin embargo las profecías circulaban bajo el nombre de su autor, aunque no incluirlo o falsearlo hubiera sido mucho menos arriesgado. La causa de esta práctica debe estar en otra parte, y, evidentemente, la hallamos en el eterno deseo del autor para su obra: el éxito.

La mayor parte de los libros de narrativa bíblicos cubrían un período tan largo (desde Josué hasta el Exilio o desde el Paraíso hasta el Éxodo) que era imposible hacerlos pasar por la relación de un importante testigo ocular. Tanto tiempo después, la autoridad del narrador podía aparecer dudosa si se trataba de alguien conocido por sus contemporáneos. El anonimato aumentaba su crédito. Una narración anónima parecía ser «la» narración y no podía ser atacada achacándole parcialidad o ignorancia; los autores anónimos escapan a sus errores o mentiras. Si alguien leía su obra años más tarde y la creía realmente profética, podía atribuirla a alguien tan grande como Samuel. Tanto mejor.

Profecías, sabiduría y visiones eran, no obstante, personales por su misma forma, de manera que llevaban inmediatamente a preguntarse: ¿Quién ha previsto esto? ¿Por qué cree saberlo? Su misma naturaleza era subjetiva, y un texto tenía más posibilidades de merecer crédito si daba indicios de su autor, y aún más si su autor se hacía pasar por algún otro. Las apasionadas creencias del vecino de al lado son sólo cosa suya, y sus profecías meras conjeturas; es difícil para sus vecinos y conocidos aceptar que habla con autoridad, que un hombre (y no digamos ya una mujer) que no siempre acierta en su vida diaria sea de pronto mensajero de Dios. Las opiniones de personas poco importantes, y aún más sus visiones y predicciones, cobran significado si aparecen bajo el nombre de grandes hombres. En el corazón de la escritura hebrea encontramos un texto así. Cuando autores desconocidos compilaron el núcleo central de nuestro *Deuteronomio* probablemente hacia 700-660 a. C., hicieron pasar sus leyes y exhortaciones por palabras de Moisés, que hablaba como profeta de Dios. Una generación más tarde, en 622-621, este «libro de la Ley del Señor» fue redescubierto y creído a pie juntillas.

Un nombre más ilustre confería mayor autoridad al texto, pero los mejores emparejamientos eran, como siempre, los que realzaban el valor de ambas partes. En esto, las profecías resultaban muy agradecidas. A los primeros profetas podían atribuírseles profecías muy posteriores que ampliaban el texto de su obra. Los añadidos más concienzudos fueron los hechos a Isaías, que había vivido a finales del siglo VIII a. C. La segunda mitad de su libro incluye ahora las profecías de un autor desconocido (el Segundo Isaías) que escribió casi dos siglos después. Este profeta anónimo fue fusionado con Isaías y adquirió la gran influencia de sus visiones y su fama, mientras que Isaías se granjeaba el crédito de haber previsto y haberse dirigido al rey persa Ciro, tan posterior a su época. La fusión fue ingeniosa y deliberada. También el *Cantar de los Cantares* sacó provecho de algo así, pero en este caso las dos partes eran desiguales. El origen más probable de este libro es una colección de poesía amorosa secular que lectores posteriores trataron de presentar como un texto no erótico sino religioso. En apoyo de esta nueva lectura, el libro fue atribuido al rey Salomón, quizá durante el siglo III a. C. Hacia esa fecha compuso otro judío el sesudo texto que conocemos como el *Eclesiastés*. Aquí, el propio autor daba a entender que había reinado en Jerusalén (no había tal) e incluso que era Salomón. Una vez más la insinuación confería autoridad a su obra.

Estos ilustres nombres del pasado no eran elegidos porque en esa época hubiese ya un canon de escritura cerrado que obligase a los autores a elegir nombres antiguos y canónicos, sino porque tenían un peso mucho mayor. En nuestros días, autores y editores tratan de elegir críticos favorables; en las últimas etapas de la escritura, los autores elegían en cambio identidades convenientes. El fin era en ambos casos muy parecido: conseguir que su libro tuviera éxito. En la antigüedad no había ni portada, ni *copyright*, ni ningún modo fácil de distinguir un texto antiguo de otro nuevo. No se trataba de que «lo intemporal del pensamiento hebreo permitía comprimir siglos y abarcar generaciones», ni de que «los íntimos lazos entre el pueblo de Dios y sus antepasados hacían sus ideas intercambiables» (en los Evangelios las multitudes se preguntan si Juan el Bautista es Elías que ha vuelto, pero el Bautista sabe muy bien que no lo es). Tal vez los autores se identificasen íntimamente con los nombres inventados y escribieran cosas que éstos «debían» haber escrito, pero subsiste el hecho de que escribían abiertamente bajo un nombre falso. En la literatura moderna, los autores han escrito a veces bajo seudónimo para divertir a sus lectores o por la ironía de atribuir opiniones sabias a una persona más humilde. Los autores judíos elegían el nombre de alguien superior, no inferior, y lo buscaban siempre en un pasado lejano.

El resultado era, literalmente, un paraíso para los falsi-

ficadores. Visiones de los cielos y de un mundo futuro eran hechas pasar por obra de figuras misteriosas mencionadas en los antiguos textos (como Enoc, que «anduvo en la presencia de Dios» en *Gén.* 5, 22). Salomón se hizo con un nuevo caudal de sabiduría, y David con docenas de salmos musicales. En el año 167 a. C., los judíos de Judea hubieron de enfrentarse a una guerra con el rey Antíoco, un sucesor de Alejandro que se dio a perseguirlos e impuso costumbres griegas en su religión y su cultura. Ya al final de la lucha, en 164 a. C., un autor desconocido escribió una gran profecía de historia pasada sobre la legendaria personalidad de Daniel, que culminaba con una profecía para la propia época del autor. Estas profecías que se hicieron entonces circular son la primera literatura de resistencia que nos ha llegado, y fueron combinadas con una serie de historias más antiguas sobre las hazañas de Daniel. Cuando los hechos vinieron a confirmar el sentido, ya que no los detalles, de su principal profecía, su fama estuvo asegurada.

El falso autor influía en el modo en que eran vistos los textos. A veces venía a confirmar su crédito (como en *Daniel* o el *Cantar de los Cantares*); otras lo recibían de él (la ley de Moisés o ciertos salmos de David). Sin embargo, el bello nombre de Daniel le fue puesto también a algo nuevo: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el ludibrio y la ignominia perpetua. Los sabios brillarán entonces como el resplandor del firmamento; y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas por toda la eternidad» (*Dan.* 12, 2-3). Anteriormente, había judíos que habían creído que Dios traería una nueva era. Algunos pensaban también en una vaga vida futura de alcance incierto. En la década de 160 a. C., esa creencia se hizo más firme. Durante la gran guerra de resistencia de los judíos, los mártires morían con valentía, pero seguramente no para siempre. La primera referencia clara de nuestra Biblia a una resurrección corporal y una vida eterna para santos y pecadores aparece en un texto de esa época. Fue producto de una crisis histórica, y para imponer esa idea se la encajaron a alguien que nunca había escrito nada semejante.

II

Las persecuciones desde el año 167 hasta el 164 a. C. no sólo fueron un fracaso, sino que condujeron a las victorias logradas bajo el caudillaje de los Macabeos y a una época de independencia para el pueblo judío. Las victorias acarrean también tensiones, y esa época fue un momento decisivo que originó cambios fundamentales en la vida religiosa judía. Después de la victoria, la relación entre poder político y religiosidad se planteó de un modo agudo y condujo a importantes divisiones. De ellas surgieron los fariseos y la secta, probablemente los esenios, a la que conocemos por los rollos encontrados cerca del mar Muerto. En especial de los esenios, se sabe que tenían su propia interpretación de los textos antiguos, sobre los que escribieron comentarios para adaptarlos a su visión de la historia.

No había ninguna autoridad central que pudiese imponer la uniformidad o la ortodoxia, y esos grupos surgieron en torno a las diferentes sinagogas, cada uno con textos de los antiguos rollos traducidos. Es importante recordar los problemas que había para definir lo que se creía decía exactamente la escritura hebrea. El ejemplar completo más antiguo de las escrituras hebreas es hoy el llamado *manuscrito de Leningrado*, escrito en el año 1009 d. C. La forma de su texto hebreo puede remontarse aún más atrás, a los grupos de estudiosos judíos que trabajaban en los siglos VIII y IX d. C., principalmente en Palestina. Son conocidos como los masoretas (*masora* es en hebreo tradición), y a sus esfuerzos debemos el texto tradicional del Antiguo Testamento. Hasta fecha reciente, su texto hebreo se alzaba como una barricada en el camino de todos los intentos de seguir la ruta de la escritura a lo largo de los mil cuatrocientos años o más transcurridos desde que fueron escritas sus partes más antiguas. Aparte de algunas inscripciones en objetos y monumentos antiguos, en ocasiones sorprendentemente libres, sólo algunos inciertos caminos secundarios pudieron ser seguidos en torno a ese bloque alzado ante nuestro conocimiento. Las traducciones griegas de la escritura hebrea se remontan en parte al siglo III a. C. Donde diferían del texto posterior, ¿estaban equivocadas o es que utilizaron una versión más antigua, no menos válida que la de los masoretas? También el Pentateuco sobrevivió en manuscritos del grupo de samaritanos que se habían separado de los judíos en los siglos posteriores a Alejandro Magno. Donde sus textos diferían, ¿reflejaban las peculiaridades de la secta o eran también, por el contrario, testimonio de una alternativa anterior?

La manera obvia de responder a estas preguntas era encontrar textos hebreos de la escritura más antiguos, conservados entre los restos de su mundo. Su búsqueda tiene una larga historia. A mediados del siglo XVIII, especialistas

bíblicos ingleses concibieron la idea de que textos más puros y sin alteraciones de la escritura hebrea podían existir todavía entre los grupos judíos que según noticias vivían en China como lejanos descendientes de una tribu perdida de Israel. El espejismo de esas Biblias chinas fue transmitiéndose de un aventurero cristiano a otro hasta 1851, cuando los judíos de China y sus escrituras fueron visitados por fin. No poseían nada más antiguo que el conocido texto masorético.

Cuando el viajar fracasó, fue relevado por la arqueología. Apareció un único resto, el *papiro Nash* (fechado en el siglo I a. C.), encontrado en Egipto y publicado en 1903. Al principio se creyó que era un fragmento de un antiguo *Deuteronomio* cuyo texto hebreo difería del que hoy nos es familiar. Sin embargo, probablemente no se trata en absoluto de un texto escriturario. A partir de 1947 ha sido eclipsado por hallazgos de una importancia excepcional, el cúmulo de textos escritos sobre papiro o sobre pieles de animales que han sido recuperados de las cuevas cercanas a las ruinas de Qumran, al sur de Jericó y cerca de la orilla occidental del mar Muerto. Contra lo que era de esperar, hoy tenemos la prueba de 175 copias manuscritas de libros conocidos por nuestro Antiguo Testamento cuyas fechas van desde aproximadamente el año 225 a. C. hasta el 50 d.C. Sólo cuatro de ellas están más o menos completas. No son los únicos textos encontrados en Qumran, pero incluyen fragmentos de todos nuestros libros bíblicos excepto el de *Ester*. Su estudio y publicación han venido siendo penosamente lentos, y al cabo de más de cuarenta años hay todavía rollos conocidos sólo por lo que se dice de ellos. Sin embargo, no cabe duda de que esos fragmentos nos trasladan a un punto dos mil años anterior al texto hebreo de los masoretas en que se han basado las Biblias judía y cristiana posteriores. En las décadas de 1950 y 1960 aparecieron en otras cuevas situadas al sur de Qumran (en Wadi Murabba'at y Nahal Hever) y en la fortaleza roquera de Masada papiros que pasaron a unirse a los textos del mar Muerto. Incluían algunos fragmentos de otros textos de la escritura. Los de Masada deben datar de antes del año 73 a. C.; los de las cuevas, de diferentes fechas anteriores a la de una importante sublevación judía contra la dominación romana. Los encontrados en las cuevas de Wadi Murabba'at pertenecen casi con certeza al período comprendido entre los años 40 y 132.

Ya hacia 1750 el gran tratadista hebreo Benjamin Kennicott era consciente de las diferencias entre nuestros textos y sus originales: «Lo inspirado por Dios fue entregado al cuidado de los hombres, y hemos de reconocer que hemos conservado ese Tesoro en vasijas de barro.» Desde 1947, los nuevos hallazgos nos han alertado sobre el drama textual del Tesoro y han abierto tres nuevas avenidas en el estudio del barro de sus vasijas: la historia del hebreo y de su ortografía, la variedad de los textos de la escritura y el valor potencial de las antiguas traducciones al griego. Ahora que poseemos esos textos hebreos más antiguos, podemos considerar más críticamente el modo en que los masoretas y sus fuentes suponían que debían ser escritas las palabras hebreas o serles atribuidas las vocales. Hasta entonces el hebreo había sido escrito sólo con las consonantes, como en taquigrafía. Gracias a los hallazgos recientes ha resultado más fácil corregir algunos de los supuestos de que partían esos editores. También podemos, de modo más drástico, ver que su texto es sólo una línea tardía y arbitraria, superviviente de una anterior variedad incontrolada.

Esa variedad no hubiera resultado obvia sin los hallazgos de Qumran. Los otros tres lugares fueron mucho menos fructíferos (sólo se encontraron en ellos ocho textos escriturarios), y por lo que dan a entender los informes no hubiesen bastado para poner en duda la antigua opinión de que el tardío texto hebreo de los masoretas era la versión secular, tradicional. Se dice que todos sus rollos señalan en esa dirección, coinciden con el texto masorético o al menos con su línea de desarrollo (son protomasoréticos). Si esta descripción es fiel (su estudio aún no se ha completado), parecerían sugerir que nuestra Biblia hebrea tradicional era ya la forma aceptada del texto en vida de Jesús y Pablo (en Masada se han encontrado fragmentos del *Éxodo*, el *Levítico*, el *Deuteronomio*, los *Salmos* y *Ezequiel* que deben de ser anteriores al famoso asedio de sus ocupantes en el año 73, y algunos de los textos de las otras cuevas pueden también haber sido copiados antes del año 70). No obstante, se trata de hallazgos escasos y muy fragmentados.

Es esta consoladora creencia la que los hallazgos, mucho más importantes, de Qumran han destruido. Muchos de los textos encontrados allí pertenecen también a la línea de desarrollo de la que con el tiempo bebió el texto masorético. Otros no, lo que nos recuerda qué gran variedad era posible entonces. Sólo por los informes y las publicaciones existentes hasta ahora, sabemos que hay una versión del libro de *Jeremías* que es una octava parte más corta que la de nuestra Biblia; un texto de Samuel no tan cercano al

que sirvió para traducir el *Samuel* de nuestra Biblia; variantes en el texto de *Job*; un texto de *Eclesiastés* adulterado, dos *Isaías* diferentes y otras muchas complejidades. Podíamos esperar que los libros más sagrados, los cinco primeros de la escritura, mostrasen variantes mucho menores, porque eran la Ley, y eran leídos y recitados en público. Varían menos que algunos otros, pero no de una manera insignificante: tenemos todo un surtido de lecturas para los fragmentos del *Deuteronomio*; un texto del *Levítico* cuyas diferencias no se parecen a ninguna tradición conocida, y un curioso grupo de variantes en una copia del *Éxodo*. Es muy importante darse cuenta de que en la mayoría de los casos estas variantes no son errores sin sentido de quienes estaban copiando el mismo tipo de texto que hemos utilizado desde el siglo IX d. C. Pertenecen a corrientes de desarrollo independientes.

A veces, podemos ver cómo un tipo de texto reacciona frente a otro, cómo un escriba trataba de ajustarse a una lectura distinta o cómo utilizó elementos de un texto diferente que conocemos por otras vías. Las correcciones de los escribas no van siempre en el mismo sentido, y mucho menos en la dirección última del texto masorético de nuestra Biblia. En Qumran es notable ver cómo un fragmento del *Deuteronomio* muy próximo a nuestro texto masorético fue copiado hacia el año 150 a. C., pero fue vuelto a copiar en un rollo posterior, probablemente del siglo I a. C., con correcciones que llevaron su redacción en una dirección totalmente diferente, más cercana a sus traducciones al griego. Si sólo tuviésemos los escasos textos de Masada y otros lugares, podíamos haber creído que el texto masorético de la escritura era ya el dominante antes del año 70. En Qumran las muestras, mucho mayores, sugieren lo contrario: había disponible una amplia gama de textos, de los que sólo algunos tenían una relación íntima con la posterior tradición de los masoretas. No es obvio que se tratase de copias privadas, y por tanto menos precisas, o que su variedad debiese algo a las creencias de determinados grupos o sectas. En la época de Jesús las escrituras no estaban normalizadas, y no hay ninguna razón para creer que el texto que nos es familiar fuese el dominante, desautorizara a los otros y fuera venerado como escritura sagrada.

En resumen, reinaba una gran diversidad textual, diversidad especialmente preocupante porque afecta al valor de las traducciones al griego de nuestro Antiguo Testamento. Puesto que empezaron a ser hechas en el siglo III a. C., ¿no podrían los textos que de ellas se han conservado dar testimonio de la existencia de otra hornada de textos hebreos variantes, tan antiguos como todo lo conocido de Qumran? Los traductores griegos estaban lejos de ser perfectos, aunque un ala de la opinión judía y de la primitiva opinión cristiana los defendió más tarde afirmando que todos ellos habían sido inspirados por Dios. Trabajaban en Egipto, donde el hebreo no estaba muy extendido, y no tenían gramáticas hebreas porque no las había. Los textos hebreos que utilizaban habían sido escritos con consonantes pero sin vocales expresas, un sistema que podía conducir a la ambigüedad en lugares donde no había una tradición viva de recitado o interpretación que preservase el sentido de las palabras. Inevitablemente, de vez en cuando comprendían y traducían mal. Tenían también sus palabras y sus tics preferidos, de modo que la traducción varía ampliamente de unos libros a otros. Lo mismo ocurre con la capacidad de los diferentes traductores que podemos llegar a identificar en esos textos. Entre los peores está el que se ocupó de un extravagante libro de *Isaías*. Su teología y su elección de las palabras a menudo estaban influidas por el mundo griego y, en consecuencia, se alejaban del hebreo. Ni siquiera está claro qué escribieron los primeros traductores. Sus textos fueron revisados por colegas judíos, y de nuevo por cristianos, desde el siglo I a. C. hasta principios del siglo IV d. C. Estas revisiones tendían a llevar el griego todavía más lejos de su primitiva base hebrea, y están presentes en la mayoría de los textos griegos que hoy poseemos.

En la década de 1940 un perspicaz estudio de la forma griega variante del libro de los *Reyes* afirmaba que debía de haberse basado en un texto hebreo diferente del que hay detrás de nuestra Biblia. Los hallazgos de Qumran han aumentado grandemente el crédito de los traductores al griego, pues algunos de esos textos coinciden a veces con lecturas conocidas sólo por las escrituras griegas. No podemos seguir condenando cualquier desviación inventiva de los traductores y los revisores griegos; pueden simplemente haber estado utilizando un texto hebreo válido algo anterior y diferente de los nuestros. Sólo uno de los textos de Qumran, un rollo de Jeremías, coincide hasta tal punto con una de las traducciones griegas que podemos considerarlo casi idéntico al original hebreo que usaron los traductores. Se trata de una coincidencia muy significativa. Sus implicaciones han venido a ser respaldadas por el estudio de las ideas de los antiguos sobre la traducción. La traducción «literal», palabra por palabra, era considerada apropiada por los críticos griegos y romanos para los textos con un conte-

nido preciso y práctico, como leyes seculares y demás. Cuando los traductores al griego se pusieron a la tarea, ciertas partes de la escritura pueden haberles parecido textos literarios, susceptibles de ser traducidos libremente; pero la mayor parte de ella, en su calidad de escritura sagrada, habrá merecido el enfoque palabra por palabra, en especial los libros de leyes y de profecías.

Los hallazgos de Qumran y estas antiguas ideas sobre la traducción aumentan el valor de las escrituras griegas en un grado que todavía ha de ser definido. Algunos ejemplos entre muchos pueden sugerir lo que está en juego. No poseemos textos alternativos totalmente diferentes, que ofrezcan otras personas y acontecimientos para libros como el *Éxodo, Josué* o *Reyes*. Sí tenemos en cambio desacuerdos básicos en cuanto a extensión, redacción, plan y esa espina dorsal de toda historia, la cronología. Las traducciones griegas dan períodos de tiempo diferentes para acontecimientos del *Génesis* y el *Éxodo* (aquí la diferencia es probablemente de su propia invención) y diferentes duraciones del reinado de los monarcas de *Reyes* y *Samuel* (en estos casos, probablemente están ellos en lo cierto y es el hebreo de los masoretas el equivocado). Cualquiera que hoy escuche la lectura de libros como los de *Samuel* o *Jeremías* en una iglesia o una sinagoga es muy probable que esté oyendo una versión arbitraria, aumentada con textos procedentes de materiales posteriores. Puede ocurrir incluso que el relato divergente de lo que se cuenta en los libros de *Samuel* que aparece en nuestros libros de las *Crónicas* se basara en un mejor texto hebreo de Samuel.

Algunos de los textos de Qumran coinciden con otro sendero apartado: los cinco primeros libros, desde el *Génesis* hasta el *Deuteronomio*, que utilizaron los samaritanos. También aquí parte (sólo parte) de la redacción y el plan de los samaritanos encuentra apoyo en otros manuscritos hebreos; en particular, un texto del *Éxodo* apunta a una forma básica anterior que los samaritanos alteraron según convenía a los intereses de su secta. Hasta que se publiquen todos los manuscritos del mar Muerto no podrán ser resueltas con detalle todas estas coincidencias, pero hay visiones de conjunto ya seguras. Ninguna creencia religiosa importante resulta afectada: Dios sigue siendo mencionado en todas sus alianzas, promesas y leyes, e incluso el Ungido del Señor. Las víctimas son más bien la fe en una escritura infalible y la incauta idealización de nuestra Biblia como un todo literario o canónico. Aquí viene bien mi comparación con la arpillera: los autores no publicaron sus textos en diferentes versiones (excepto, quizá, Ben Sirac, cuyo *Eclesiástico* nos ha llegado en varias formas), pero otras personas aumentaron sus originales con material más tardío. En vez de un temprano canon definitivo, hasta donde nos es posible llegar sólo hallamos diversidad textual. La bienintencionada edición de los masoretas al final del recorrido no es una autoridad de mucha enjundia. Sin embargo, para ciertos especialistas, y para muchos cristianos y judíos practicantes, el tardío texto masorético tiene tal peso debido a su familiaridad en lecturas y ceremonias que supera a todo lo demás, tanto en griego como en los fragmentos hebreos más antiguos. De hecho, esos otros textos son alternativas con un respetable peso propio. Los múltiples textos de Qumran han sido divididos con gran optimismo por regiones —un tipo de Egipto, otro de Palestina, otro de Babilonia—, e incluso relacionados con las revisiones conocidas de la escritura griega, como si cada revisión tratase de conformarse a un texto «regional» hebreo diferente. Son opiniones que imponen orden donde no existía. No hay motivos para aislar el texto de Egipto de la escritura tan elegante del de Palestina, o a ambos del de los judíos de Babilonia. Los fragmentos son demasiado complejos para poder asignarlos a uno u otro tipo.

Se arguye a veces que el texto del Antiguo Testamento no es más inseguro que el de los poemas griegos de Homero, que los eruditos clásicos siguen imprimiendo en una única versión acordada que utilizan y disfrutan sin más problemas. La comparación puede parecer oportuna. Al igual que los poemas de Homero, las partes más antiguas de la escritura se remontan a una fecha incierta, no posterior al siglo VIII a. C. A diferencia de las escrituras, los poemas de Homero eran memorizados y recitados, y no se sabe nada de un texto escrito hasta siglos después de la fecha más probable de su composición. En todo caso, lo que haría esta diferencia sería aumentar las posibilidades de corrupción de los poemas. Los fragmentos en papiro más antiguos de los poemas homéricos que nos han llegado, de entre 300 y 150 a. C., no coinciden exactamente con los textos tal como hoy los leemos. Sin embargo, después del año 150 a. C., quizá a raíz de un plan de revisión, las versiones en papiro vuelven al buen camino y se parecen al Homero que imprimimos tomándolo de los manuscritos completos más antiguos. De modo parecido revisaron los eruditos judíos sus escrituras, trayéndolas a una línea a partir de la cual fue fijado el posterior texto masorético. Este tipo de texto fue transcrito para la posteridad por gramáticas que insertaron los

signos vocales que habían empezado a ser usados para rellenar la escritura consonántica del hebreo (los signos vocales habían comenzado a ser utilizados en siríaco y estaban siendo imitados tanto en hebreo como en árabe por esas fechas). A veces conjeturaban vocales equivocadas, y destruían así el sentido del ritmo.

Con todo, la analogía homérica no es tan cercana como parece. Antes de alrededor del año 150 a. C., los papiros nos muestran a un Homero que había sido víctima de posteriores adiciones superfluas. Aparecen dos o más textos divergentes independientes entre sí, como los *Jeremías*, los *Samuel*, los *Job* y los *Josué* revelados por los hallazgos de Qumran y las traducciones griegas. Hubo un único Homero básico, mientras que hacia el año 300 a. C. no había un único texto básico de la escritura hebrea. Vale la pena preguntarse por qué. No es sólo que las palabras griegas estuviesen completas con sus vocales, mientras que en los textos hebreos éstas se omitían y se escribían sólo las consonantes; esta diferencia ocasionó algunas variantes, pero no muchas. A diferencia de las escrituras, los poemas homéricos fueron compuestos en un metro complicado que limitaba los cambios posibles. Fueron también recitados en público durante toda su historia, mientras que no tenemos noticia de lecturas públicas regulares de los textos bíblicos hasta muchos años después de sus orígenes. Los textos diferentes de la escritura hebrea plantean así problemas de un orden distinto al de los añadidos a Homero. Se siguen sustentando opiniones extremas sobre el carácter sagrado del texto de la Biblia tal como hoy lo imprimimos, pero los papiros del Antiguo Testamento sugieren una perspectiva diferente. Tenemos gran cantidad de escrituras, más que las que la mayoría de los lectores piensan, pero la original se ha perdido y su búsqueda naufraga hacia el año 200 a. C. en una inconciliable variedad de tipos de textos.

III

Entre alrededor del año 250 a. C. y la época de Jesús, la diversidad textual se vio agravada por otra costumbre, la de la lectura minuciosa. Era algo diferente del simple saber leer o escribir; requería estudio y el deseo de encontrar respuestas en un texto. Durante siglos los judíos no habían tenido escuelas ni educación superior; es significativo el auge de los proverbios, un síntoma de las sociedades donde «una educación limitada impone la expresión tradicional y convencional de las opiniones, el saber y los sentimientos». Ocurrió también en el ambiente semianalfabeto del norte de Inglaterra en la década de 1930; y en la literatura romana fueron utilizados para pintar la sociedad de Trimalción y sus invitados, uno y otros vulgares e incultos. No debería llamarnos a engaño la existencia de una ley escrita. Había surgido una clase de escribas, no maestros sino personas que podían enfrentarse a la creciente necesidad de contratos y documentos escritos y a la gestión cotidiana de detalles legales para los que no tenía tiempo el atareado sacerdocio del Templo. Para la mayoría de las personas, las palabras de la ley sagrada seguían siendo algo oído pero no visto. Como las instrucciones para montar un moderno artilugio, la ley era un cuerpo de saber general transmitido a través de la práctica y el ejemplo; el texto estaba allí para una posible consulta, pero no era seguido al pie de la letra. Lo esencial podía ser obedecido, en caso necesario, sin estudiarlo ni leerlo. Un moderno especialista en la escritura nos ha recordado muy oportunamente al Jo de la novela de Dickens *Casa desolada*, que «totalmente analfabeto y con un cociente intelectual muy bajo... no cometió un mala acción en toda su vida». Muchos judíos hicieron otro tanto.

No obstante, a medida que las sinagogas iban extendiéndose por la tierra prometida, serían más las personas que oyesen leer partes cada vez más extensas de los antiguos textos. Sólo se leían breves extractos de determinados pasajes, pero después los presentes podían discutir lo que les sugerían los textos. Sabemos más acerca de este tipo de reuniones por el cristianismo primitivo. En la primera mitad del siglo I, una inscripción nos habla de una sinagoga de Jerusalén que había sido fundada para la «lectura de la ley y la enseñanza de los preceptos». En la escritura cristiana vemos tanto a Jesús como a Pablo levantarse en una sinagoga y sorprender a la concurrencia con sus comentarios a raíz de una lectura en voz alta.

Aunque el Templo y su culto eran el centro de la vida religiosa, había cada vez más ocasiones para que los entusiastas y los más firmes creyentes pudiesen reflexionar por sí mismos sobre fragmentos del texto escrito. Quizá este estudio tuviera lugar en las sinagogas, aunque estamos escasamente informados de sus costumbres. Textos, educación y cultura literaria eran altamente valorados en el vecino mundo griego, y fueron cobrando importancia entre los judíos educados. Para Ben Sirac (hacia 200 a. C.), la sabiduría no es ya un cuerpo de proverbios y dichos tradicionales

sino «el libro de la alianza del Altísimo, la ley que ordenó Moisés». El estudio atento y personal de ella iba haciéndose cada vez más deseable, aunque «sólo un visionario podría imaginar a los niños estudiando la ley, y además únicamente en la época mesiánica» (*Jubileos* 23, 26, probablemente no anterior a 170 a. C.). Estamos lejos de las escuelas coránicas del Islam moderno, en las que los niños aprenden a leer y escribir su texto sagrado, pero ante una sociedad en la que los deseosos de hacerlo podían ya leer y estudiar. En el libro de *Daniel*, capítulo 9, se dice que Daniel (hacia 164 a. C.) comenzó una de sus visiones «escrutando en las Escrituras» la palabra de Yahvé dirigida al profeta Jeremías. Los lectores interesados podían incluso tener su propio ejemplar de un texto de la escritura; bástenos pensar en el eunuco etíope que leía un fragmento del libro de *Isaías* cuando se encontró con el cristiano Felipe durante un largo viaje.

Una vez que esos lectores empiezan a estudiar, empiezan también a interpretar, lo que afectó al significado. Entre los judíos, más o menos en el siglo anterior a Jesús, esos lectores hicieron estragos en el sentido que los autores habían dado a sus textos. Los tomaban palabra por palabra y daban a éstas las interpretaciones más extrañas, ignorando el contexto y el sentido general. Suponían que las palabras de los profetas, que habían sido afirmaciones de carácter genérico y no pronósticos concretos, debían contener predicciones exactas que aún habían de cumplirse, predicciones que podían ser halladas en ciertos versículos o combinando textos de lugares diferentes. Nuestra mejor prueba contemporánea de esta deformación del sentido y el significado está en el grupo (probablemente los esenios) al que hoy conocemos por los hallazgos del mar Muerto: sus comentarios a la escritura eran falsos de cabo a rabo. Nadie planteaba preguntas críticas e históricas a los textos heredados, y el resultado era una auténtica violación.

Evitaban también la pregunta fundamental: ¿qué había de verdad en todo aquello? En este período, la filosofía formaba parte respetada del estudio y la educación públicos en las ciudades de habla griega en las que ahora vivían muchos judíos. Incluso la filosofía de talante más religioso suscitaba preguntas básicas (¿existe Dios?; ¿por qué es la justicia una virtud?). Aunque quienes las formulaban escribían teología como respuesta, la filosofía seguía haciendo pensar críticamente. Como resultado, en el siglo I a. C., «en Atenas y en Roma, el pensar acerca de la religión solía hacer a las personas menos religiosas». En cambio, entre los judíos, «cuanto más pensabas en la religión, más religioso te volvías». La principal razón de esta diferencia era la posesión por los judíos de una escritura que les servía de agenda para pensar y a la que nunca cuestionaban críticamente.

Surgió así una fabulosa jungla de relatos, interpretaciones y predicciones en torno a la maraña de antiguos textos. Nada de todo eso era verdad, y en la época de Jesús nadie leía correctamente las escrituras porque nadie sabía en qué consistían. Las confundían con la autoridad de Moisés o de Samuel, distorsionaban su significado, y, por interesante que resulte ver lo que encontraban o cómo lo hacían, queda el hecho de que casi todo eso que encontraban era completamente falso.

A ello contribuyó el respeto a los propios textos como objetos sagrados. En muchos de ellos, los escribas habían copiado una palabra de cuatro letras muy importante. YHWH, el nombre de Dios. A medida que los judíos iban teniendo mayores contactos con los gentiles del mundo helenístico, esa palabra de cuatro letras se convirtió en algo que era preferible mantener en secreto; de lo contrario, el poderoso nombre de Dios podía ser utilizado en los conjuros o la magia de los gentiles. Nombrar a un dios era también dar a entender que su poder podía ser definido y limitado. En consecuencia, en los siglos posteriores a Alejandro, Yahvé dejó de estar en la guía. La mayoría de los textos escritos de ese período no utilizaban el nombre de cuatro letras sino que lo llamaban de algún otro modo. No obstante, el nombre seguía presente en los textos compuestos antes de esa época. Se pensaba ahora que su presencia era realmente sagrada y confería a un rollo una excepcional santidad.

Los efectos de esta creencia pueden verse en una famosa costumbre y una discusión no menos famosa. Cuando los judíos necesitaban deshacerse de un rollo viejo o superfluo que contenía la sagrada palabra de cuatro letras, no lo rompían ni lo tiraban; lo ponían en una vasija y lo enterraban (en las sociedades del Cercano Oriente era corriente conservar los textos en vasijas). Algunos de los manuscritos sagrados encontrados cerca del mar Muerto estaban en tinajas, y esta práctica continuó: «Parece como si esta institución de un depósito de cadáveres para los manuscritos sagrados o sobrantes hubiera sido tomada del judaísmo por la Iglesia primitiva.» La idea de que los judíos tenían rollos que eran físicamente sagrados era conocida también por los gentiles. Cuando el emperador romano Augusto promulgó una disposición sobre los privilegios de los judíos en de-

terminadas ciudades de Asia, él y sus consejeros hicieron equivalente el robo de escrituras judías al de objetos sagrados.

Los rollos sagrados habían de ser manejados con todo miramiento. Poseemos pruebas de las discusiones entre los maestros judíos, los rabinos, acerca de la cuestión de qué textos tenían esa cualidad, pero han sido utilizadas con frecuencia de modo equivocado. Se dice que los rabinos de finales del siglo I d. C. discutieron si el *Cantar de los Cantares* o el *Eclesiastés* «manchaban las manos» de quien los tocase. Teorías enteras sobre la fijación de un canon de escritura judío han sido construidas únicamente sobre esta prueba. Se ha creído que esas discusiones entre expertos habían tenido lugar en un concilio formal, que se reunió en Jamnia por los años 80 d. C., después de que la desastrosa guerra contra Roma les hubiese costado a los judíos su Templo de Jerusalén. Según esta opinión, acabada la lucha, sus sabios más destacados se reunieron para decidir acerca de un canon de la sagrada escritura judía, y tuvieron que discutir si el *Cantar* y el *Eclesiastés* deberían figurar o no en él.

Estas teorías han tenido una larga vida, pero están ya desacreditadas. No hay noticia de tal concilio en Jamnia; las discusiones de los expertos no se dice que hubieran formado parte de un concilio o un sínodo, y tampoco se ocuparon de un canon o de si el *Cantar de los Cantares* era escritura sagrada. Daban por sentado que los textos como el *Cantar* o el *Eclesiastés* eran algo especial; lo que les preocupaba era si volvían impura a la persona que los tocase. El problema surgía de una dificultad muy simple. Ni el *Cantar* ni el *Eclesiastés* contenían la sagrada palabra de cuatro letras; se referían a Dios de otras maneras. El libro de *Ester* ni siquiera mencionaba a Dios, y los efectos de manejarlo fueron también discutidos más tarde.

Lejos de definir un canon, los expertos estaban discutiendo un difícil problema para quienes manejaban los textos. Si un texto admirado no contenía la palabra de cuatro letras, ¿era no obstante tan especial que, al igual que los que contenían esa palabra, te obligaba a lavarte y purificarte cuando ponías aunque sólo fuese un dedo sobre él? Tales discusiones resonaron durante siglos (se trataba de una cuestión realmente difícil de decidir), pero los partícipes no discutían qué textos eran escritura sagrada y cuáles no.

La conclusión ha arrojado nueva luz sobre la historia de la escritura judía. No hay indicios conocidos de un concilio que en la década de los años 80 decidiese qué libros

incluir. Sin él, una respuesta posible es poner el énfasis en la total libertad. Los judíos tenían sus antiguos rollos de la ley, los profetas, los salmos y demás, una amplia literatura religiosa carente de límites claros. Lejos de poseer escrituras canónicas, los judíos del siglo I (incluido Jesús) tenían todo tipo de textos con valor religioso, aunque los libros de Moisés constituían un grupo especial.

Esta visión demasiado laxa no puede ser del todo cierta. Cuando los expertos debatían el problema de los textos, discutían sobre obras como el *Eclesiástico*, cuyo autor (Ben Sirac) evitaba también la palabra de cuatro letras. Hablaban del *Cantar* y del *Eclesiastés* (y más tarde del libro de *Ester*) porque eran textos excepcionales (como otros) y debían ser manejados respetuosamente aunque no contuvieran el nombre de Dios. ¿Cómo, cuándo y por quién les había sido conferido ese carácter especial? Sobre esto tenemos únicamente una pequeña prueba, ciertas observaciones de Josefo a principios de los años 90 d. C.

En ellas, Josefo comparaba las escrituras judías con los abundantes textos contrapuestos de los griegos. Los judíos, decía, no tienen miles de libros que se contradicen, sino «tan sólo veintidós que gozan de justo crédito y contienen los anales de todos los tiempos». No los nombraba, pero se refería a los cinco libros de la Ley, los trece de historia hasta la época de Artajerjes (todos ellos escritos, creía él, por profetas) y cuatro «libros de himnos a Dios y preceptos para la conducta humana» (*Salmos, Proverbios* y presumiblemente el *Cantar* y el *Eclesiastés*). Sabe también de otros libros fuera de estos veintidós, pero son inferiores, aunque sean de historia (no fueron escritos por profetas).

Aquí, Josefo está apuntándose un tanto frente a los escritores griegos, pero el número no es una invención suya con este solo fin. En el alfabeto hebreo hay veintidós letras, y alguien, antes de los años 90, había tenido la brillante idea de que el número de textos judíos especiales correspondía al número de letras hebreas. Veintidós es también el número que el cristiano Jerónimo descubrió, tres siglos más tarde, gracias a informantes judíos. Por entonces, estaban siendo sugeridos otros números: veinticinco, según un cristiano que trató de informarse en Palestina hacia el año 170, o veinticuatro según el texto siríaco de una obra judía, el cuarto *Esdras*. Este libro fue escrito antes del año 100 d. C., pero el texto siríaco de él que poseemos fue copiado mucho más tarde, mientras que el texto latino que nos ha llegado omite por completo la mención de los veinticuatro.

El primer número del que tenemos testimonio, el de los

veintidós, era presumiblemente conocido por Josefo desde la época que pasó en Judea antes del año 70; quizá fuese corriente en vida de Jesús. Como las discusiones sobre textos y manos, el veintidós daba por supuesto que había un grupo de textos religiosos diferentes a todos los demás. No decía de cuáles se trataba (¿qué hay del libro de *Ester*?; ¿era el *Eclesiastés* un libro aparte?), pero su principio alfabético era ingenioso. Quizá surgiera entre un grupo concreto (una posibilidad obvia son los fariseos). No se trataba de un canon oficial (podía ser una idea conocida, pero nadie estaba obligado a aceptarla); no había sido fijado para siempre, y no negaba el valor religioso de los textos no incluidos en él. Era, no obstante, señal de que ciertos textos tenían otra categoría y de que, aparte de los cinco libros de la Ley, lo que había no era una plena libertad.

Todo el mundo era libre de ignorar ese canon y ni siquiera los fariseos (que quizá lo inventaron) creían que esos veintidós textos fueran las únicas fuentes de autoridad. Los libros de la Ley, desde el *Génesis* hasta el *Deuteronomio*, eran con frecuencia oscuros y contradictorios, de modo que aparte de ellos había ido formándose un cuerpo de doctrina tradicional. Este cuerpo era particularmente importante para los fariseos, y suele considerarse que se trataba de un repertorio de enseñanzas e interpretaciones transmitido oralmente. Después de la caída del Templo en el año 70, esta enseñanza y esta interpretación orales eran características de los rabinos, y fueron con el tiempo reunidas en un libro, la *Mishna* (hacia 200 d. C.), todavía estudiado como provisto de autoridad. Sin embargo, los fariseos no eran rabinos *avant la lettre*; su tradición puede haber sido práctica, y referirse más al comportamiento que a un cuerpo de leyes y comentarios orales.

Los fariseos eran tan sólo un grupo, los saduceos otro. Estos últimos han sido a menudo identificados con las principales familias judías, de las que bajo la dominación romana procedían los sumos sacerdotes del Templo; pero también esta opinión ha sido discutida. De los muchos sumos sacerdotes de este período, sólo de uno se dice que era saduceo; de modo que, lejos de ser la clase superior de Jerusalén, los saduceos pueden haber sido también un grupo definido por sus opiniones. El autor cristiano de los *Hechos* y Josefo dan explicaciones un tanto diferentes de sus creencias; pero acepto que el autor de los *Hechos* fue un contemporáneo que había estado en Jerusalén y cuya explicación no puede ser desdeñada. Los saduceos aceptaban únicamente la ley escrita, actitud algo diferente de la de quienes aceptaban que había veintidós libros «especiales». Lo principal era, seguramente, que negaban toda autoridad a las tradiciones prácticas sobre la conducta que aceptaban los fariseos. Según el autor de los *Hechos*, negaban también la existencia de los ángeles y cualquier tipo de resurrección. Ambas creencias fueron de aparición tardía, en textos ajenos a lo esencial de la Ley. Probablemente un saduceo no rechazaba por completo los salmos y los profetas, pero tenía sus dudas acerca de los fragmentos de estos libros que iban más allá de la teología de la Ley o del Pentateuco.

El hecho más significativo es que esos grupos podían todavía estar en desacuerdo; ninguno de ellos veía al otro como hereje, y ambos podían coexistir e incluso cooperar, como los miembros del Parlamento británico, a pesar de las diferencias sociales y doctrinales. El veintidós era un número atractivo para los textos especiales de la escritura, pero nadie lo había decretado, y ni siquiera los fariseos creían que una cierta lista de libros acaparase la autoridad religiosa.

Actualmente, los judíos consideran a menudo su escritura como compuesta por la Ley, los Profetas (que incluyen los libros de narrativa anónimos) y los escritos (textos como *Job* y el *Cantar*). Esta triple división se ha hecho remontar a las palabras del nieto de Ben Sirac en el prólogo a su traducción (hacia 110 a. C.) del *Eclesiástico* de su abuelo, pero no es la única interpretación de lo que dice (por «escritos» puede referirse a algo menos específico), y en cualquier caso esa división no era una práctica establecida. En el Nuevo Testamento se habla de «la ley y los profetas» o la «ley, los profetas y los salmos». En los rollos del mar Muerto, son los libros de la Ley, las profecías y los salmos los únicos que merecen un comentario escrito. Al parecer, los demás eran menos importantes para sus lectores.

En la época de Jesús había, pues, la idea de que un cierto grupo de textos era más importante. Los que nombraban a Dios eran particularmente sagrados. Los libros de la Ley eran los más especiales de todos, pero había también otros, los profetas, por supuesto, y al menos otros cuatro o cinco (salmos, proverbios, etc.). Existía la teoría de que los textos especiales ascendían a veintidós, por una ingeniosa conexión con las letras del alfabeto, pero nadie pensaba en un canon ya cerrado, y mucho menos en una Biblia fija para uso de todos los judíos. Había todavía campo para el desacuerdo, y antes del año 70 nadie había tratado de imponer una «versión autorizada» de los escritos religiosos. Incluso dentro de los rollos, la redacción de los textos podía variar

ampliamente; unos tenían versiones breves, otros más largas, y había probablemente diferencias incluso entre los textos utilizados por los diversos partidos religiosos. En lo que menos estaba de acuerdo la gente era en lo que los textos querían decir. La herencia de largos años de historia seguía viva en una espléndida discordia. Entretanto, las familias más destacadas proveían de sumos sacerdotes y se esforzaban por cooperar con los gobernantes romanos del momento. Fueron ellos quienes un viernes de marzo del año 36 tramaron la ejecución de un judío cuyos seguidores iban a cambiar el modo en que eran leídos los rollos de las escrituras.

6. JESÚS Y LAS ESCRITURAS

Jesús se crió entre unas gentes que tenían textos pero no una Biblia, y cuyas dificultades en este aspecto nos son todavía familiares. La autoridad de sus textos principales, los libros de la Ley, era indiscutida; pero ¿qué querían decir exactamente esos libros y todos los demás? Había leyes que se contradecían entre sí y no se referían para nada a problemas evidentes; había contradicciones visibles en las narraciones, y había montones de profecías cuyo motivo original hacía mucho tiempo que había desaparecido o había sido olvidado. Los propios textos habían sido copiados en formas diferentes, y su lengua no era ya la que se hablaba a diario. El hebreo era todavía una lengua viva, quizá sobre todo entre las personas cultas; pero la mayoría del pueblo usaba el arameo, y cuando escuchaban los textos hubieran agradecido sin duda una explicación en esa lengua.

En vida de Jesús, las gentes esperaban claramente la vuelta de una gran figura de su pasado, Elías, tal vez, o Moisés, o incluso (según Jesús, en *Lc.* 11, 31) la reina de Saba. Supongamos que quien hubiese vuelto en vez de ellos fuera el rey Salomón; no hubiera dado crédito a sus ojos. Allí estaban sus descendientes, venerando unos textos que se suponían escritos por él y preguntándose si contaminaban o no las manos de la gente. Él no había compuesto jamás ni una palabra de aquellos escritos, uno de los cuales afirmaba que él había «dicho tres mil proverbios y compuesto mil cinco canciones». Era asombroso que lo creyeran a uno tan inteligente. Había incluso quienes pensaban que había escrito el *Cantar de los Cantares*, que a él le hubiese parecido una simple colección de poemas eróticos (su esposa egipcia había conocido multitud de textos de esa especie). ¿Por qué se había vuelto loca la gente por aquel libro de la Ley en el que parecía hablar Moisés? ¿Por qué habían imaginado una alianza con Dios o una vida futura? Él y sus amigos se las habían arreglado muy bien sin nada de eso. Ni por un momento se les había ocurrido pensar que Moisés hubiese dejado un largo texto de las leyes o hubiera concertado una alianza por insistencia del Número Uno. Era bueno ver que la gente se acordaba de todos sus caballos, su Templo y sus mujeres, pero exageraban grandemente su número. Los pasajes que hablaban de la reina de Saba resultaban también curiosos, incluso cuando no especificaban sus regalos ni sus difíciles preguntas. En la vida real, él no había tenido nunca tal visitante. Cierto que había sacrificado en los lugares altos, pero algunos de los altares más llamativos dedicados a dioses y diosas extranjeros habían sido idea de sus chicas. Él no había nunca imaginado que todos los demás dioses debieran ser expulsados de las ruinas que rodeaban a Jerusalén, o que Yahvé fuese único. Tampoco, en su opinión, lo había pensado Yahvé, que se había mostrado muy tratable año tras año, como demostraba la persistencia de un reino extenso y único. Ved ahora a Israel: el norte ha desaparecido por completo, no hay rey y los romanos dominan Judea. ¿A qué venía toda esa selva de escritos posteriores? Jerusalén seguía teniendo su sacerdocio, el Templo era más grande y mejor que nunca y el calendario de fiestas y sacrificios mucho más rico. Él había pensado que una ofrenda de carne por la mañana y otra de grano por la noche eran más que suficiente, salvo en una emergencia o en días especiales. Ahora los sacerdotes quemaban carne dos veces al día, recibían ofrendas por los pecados y las culpas y habían dado un buen golpe al lograr toda clase de diezmos, primicias y tributos para el Templo. Algo debía haber en todo esto que molestaba a Yahvé. ¿Querría que se honrase también a sus compañeros? ¿Le enfurecía que su nombre hubiese dejado de figurar en la guía y que lo estuviesen venerando en solitario?

A Salomón, todo esto podría haberle parecido una jungla; pero las escrituras no habían sobrevivido y habían conservado el respeto simplemente por ser antiguas y creérselas objetos sagrados. Hablaban del pasado nacional y explicaban por qué el pueblo había sufrido y había sido después recompensado. Incluso aseguraban a sus fortuitos oyentes que Dios amaba a su pueblo, que se preocupaba por la bondad de su creación, que había esperanza en me-

dio de la adversidad y llegaría un gran futuro. Las gentes las leían a la luz de sus nuevos y difíciles trances, pero aun bajo la dominación romana su mensaje seguía siendo importante y lleno de fuerza. Las leyes hacían de los judíos un pueblo diferente, y un pueblo diferente puede abrigar otras esperanzas. Tenían además las leyes otra virtud: le decían al pueblo qué hacer y se creía que también lo que iba a ocurrir, pero no agotaban estos temas. Eran oscuras y a menudo contradictorias, por lo que podían acomodarse a los cambios y las mejoras. Fijaban un marco que ocupaba a los curiosos, pero dejaban espacio para que la gente encontrase lo que quería. La jungla tenía huecos y resquicios. Daba mucha más libertad de la que pueden suponer los lectores del Evangelio de Mateo o las epístolas de Pablo.

A los entusiastas les encantaba discutir qué significaban esas lagunas. ¿Qué era exactamente lo que podía hacer la gente el Sabbat? Supongamos que quisieran atar o desatar nudos en una cuerda: ¿podían hacer una de estas cosas, ambas o ninguna? ¿De verdad no podían alejarse de su casa más de dos mil codos? El lavado era otro problema. Eliminaba la impureza, pero ¿eran todos los tipos de agua igualmente purificadores? El agua de Jerusalén no era reciclada como la de Londres, pero procedía de diversas fuentes. ¿Y qué pensar de la pureza del agua de lluvia o de la procedente de la nieve fundida? Había problemas por todas partes, con las mujeres, con el matrimonio y hasta con la jardinería. El Pentateuco se refería al matrimonio con mujeres extranjeras, y el libro de la Ley lo prohibía sólo con las de algunas de las tribus vecinas. ¿Qué pasaba con las demás bellezas gentiles, las muchachas griegas o fenicias, de ojos tan separados y amplia sonrisa? A principios del siglo I a. C. encontramos por vez primera un texto, un poema del judío Theodotus, que da por supuesto que el matrimonio legal entre un judío y una extranjera o viceversa exige que el contrayente no judío se convierta. El poeta da esta opinión a Jacob mientras vuelve a narrar la historia de la violación de Dina, pero las palabras de los libros de la Ley no habían sido nunca tan concretas como la propia vida. La tierra prometida había resultado ser incluso más dadivosa que lo ofrecido originalmente por Dios. No sólo había aceitunas, higos, uvas, leche, miel y granadas. Las uvas habían sido convertidas en vino, las aceitunas en aceite de oliva, y ahora los gentiles vendían maravillosas marcas de ambos. Había nogales junto al mar de Galilea, palmeras datileras, especias y frutas extranjeras. La Ley no se había ocupado

nunca de estas tentaciones. En la fiesta de los Tabernáculos, tan sólo decía a los hijos de Israel que «tomasen hermosos frutos» (*Lev.* 23, 40). ¿Qué frutos eran ésos? Hacia el año 90 a. C., entre ellos figuraban los limones, como sabemos por Josefo, quien cuenta cómo los asistentes a la fiesta tiraron sus limones a un perverso sumo sacerdote. Era una noticia maravillosa para los verduleros, pues los limones eran una fruta extranjera, y lo habrá sido también para los sacerdotes que organizaban ese comercio.

Entretanto, los orígenes de la maraña legislativa habían sido olvidados. El pueblo del que se había dicho que estaba «obsesionado por la historia» no tenía en su seno ni un solo historiador con una idea crítica de las pruebas. El estudio crítico de la historia es una planta delicada que sólo echa raíces en muy pocas culturas, y no resultaba apropiada para el suelo de la Judea de Jesús. Dios, suponía el pueblo, había entregado esos antiguos textos a personajes de la grandeza de un Moisés y un Salomón. Incluso Josefo, que escribía historia, daba por sentado que eran todos ellos verdaderos. Había profecías en «lenguaje aproximado» acerca de un siervo de Yahvé o un rey que «vendría triunfante, humilde y montado en un asno». ¿A quién se referían esas antiguas palabras? Había otros recién llegados importantes, añadidos mucho después del Sinaí o del reinado de David: el más explícito (atribuido a Daniel) había introducido la idea de una resurrección corpórea, con variadas recompensas y castigos, hacia la década del 160 a. C. Había antiguas profecías de un futuro rey, «de la estirpe de Isaí», elegido por el Señor. Muchos de los textos más explícitos sobre él habían sido inventados bajo el dominio extranjero, durante los años del exilio en Babilonia. Las ideas de ese futuro *super-star* se habían multiplicado en abundancia, y a mediados del siglo I a. C. tenemos textos que lo imaginan como un Mesías, el Ungido del Señor. Durante los altibajos del pueblo judío a partir de los años 160 a. C., la promesa de ese Mesías había cobrado nueva importancia con lo que la gente hallaba en sus textos.

En vez de Salomón, el pueblo encontró a Jesús. «Ved —se creía que había dicho—, aquí hay algo superior a Salomón.» En los Evangelios, Jesús acepta el legado de la jungla textual. En *Mateo* 19, 4 el evangelista le hace citar palabras del autor del *Génesis* como si fuesen de Dios mismo. En *Juan* 10, 35 se dice que responde a sus adversarios «la escritura no puede fallar», tras referirse a un texto de nuestro salmo 82 (al que llama «vuestra ley»). En *Lucas* 23, 44 se le hace decir a sus discípulos después de su muerte: «Era

necesario que se cumpliera todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos.» No sabemos qué textos hubiera él (o el evangelista) contado entre los profetas y los salmos, o si estaba de acuerdo con los judíos que hacían una lista de veintidós. En *Lucas* 11, 51 se refiere a los profetas sacrificados «desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías». Abel es el primero que muere, en el *Génesis*, y Zacarías el último de cuya muerte se habla, en nuestro *2 Crónicas*. Sin embargo no está claro que Jesús (o quizá el evangelista) estuviese pensando en el bloque de narrativa que va del *Génesis* a *2 Crónicas* en su orden actual; pudo referirse a una tradición acerca de Zacarías ajena a aquel texto. En *Juan* 7, 38 se dice que el último día de la fiesta de los Tabernáculos proclamó: «El que cree en mí, como dice la escritura, de sus entrañas manarán ríos de agua viva.» En la escritura hebrea que poseemos no se dice tal cosa (lo de *Zac.* 14, 8 es sólo aproximado). Quizás él tenía *in mente* otra «escritura». El Evangelio no pensaba que esa extraña cita pudiese inquietar a quienes le escuchaban. Lejos de ello, «muchos de los que allí estaban cuando oyeron esto decían: "Éste es verdaderamente el Profeta."»

Como otros judíos, Jesús observaba las normas sobre alimentación y el Sabbat. Consideraba a los rollos de la Ley dotados de autoridad suprema, pero no sabemos qué más textos tenían para él esa importancia, ni siquiera que pensase en una lista fija, y mucho menos exclusiva. Sin embargo, hay algo muy significativo que comparten todos los Evangelios: en ninguna parte se recuerda a Jesús partiendo de un texto difícil, comenzando con una cita de la escritura para tratar después de explicar lo que su autor quiso decir. Incluso en *Marcos* 12, 35 se dice que empezó preguntando: «¿Cómo pueden decir los escribas que el Mesías es el hijo de David?», y sólo después aduce un texto de los salmos para respaldar su opinión de que están equivocados. (*Mateo* 22, 41-6 lo convierte en parte del diálogo.) Este silencio es significativo, porque en diálogos de fecha posterior se nos presenta a judíos y cristianos enzarzados en discusiones sobre pequeños pasajes de los textos. En los Evangelios este estilo de discusión más tardío no ha sido llevado a los métodos de Jesús. Por el contrario, encontramos a un maestro en el arte de utilizar los libros aceptados. Los domina, y cuando los aduce no se deja anegar por ellos. Como sus adversarios, sabe unir citas salteadas y enfrentar un texto a otro para rechazar un argumento. Puede volver contra Moisés un versículo del *Génesis* a propósito de la ley del divorcio (*Mc.* 10, 4 ss.), puede confundir a los conservadores saduceos mediante un argumento de *Éxodo* 3, 6 que prueba la resurrección de un modo verdaderamente rabínico (en *Mc.* 12, 26). Quizá esta «prueba» fuese un invento de sus seguidores, pues se trata de un argumento muy endeble que no demuestra nada parecido. Sin embargo, no es tan diferente de un tipo de argumentación atribuido más tarde a Gamaliel, un judío casi contemporáneo. Hemos de contar con una posterior elaboración cristiana de las «pruebas» del Evangelio, pero los cuatro Evangelios no nos presentan a un sencillo galileo que sólo conoce los hechos de unos cuantos grandes personajes de la escritura. Podemos esperar que Jesús, como sus contemporáneos, interprete a veces fragmentos de las antiguas escrituras a través de las tradiciones distorsionantes de moda en su época. Es algo que se ha defendido a menudo, basándose sobre todo en seis ejemplos, de los que el más convincente es el discutido *Juan* 8, 33 en relación con *Números* 5, 30 Sin embargo, sabemos muy poco, si es que sabemos algo, sobre las distorsiones contemporáneas, y ninguno de los ejemplos es concluyente. Por lo que se nos alcanza, es el propio Jesús quien tiene las opiniones que después respalda con citas de la escritura. Ve a Juan el Bautista como un importante precursor, un profeta a quien (en *Mt.* 11, 10) relaciona con el «mi mensajero» de *Malaquías* 3, 1 (quizá la relación fuese establecida realmente por Jesús, de ahí *Marcos* 1, 2. Por supuesto, Malaquías era ajeno a todo ello). Jesús actúa teniendo en cuenta las profecías de la escritura (seguramente fue así en el caso del asno del domingo de Ramos). Conoce bastante bien los textos, al cabo de tal vez cuarenta años de meditar sobre ellos.

Las reacciones de sus oyentes resultan familiares para cualquiera que haya vivido a la sombra de grandes clásicos contradictorios, de unos libros que a pesar de esas contradicciones aparecen revestidos de autoridad. Para la mayoría de los expertos en el tema aquello era inaudito. Allí estaba un hombre que no era uno de ellos y que no obstante enseñaba con autoridad y citaba los textos en apoyo de sus ideas. No se supeditaba a las pruebas. Había expertos que se afanaban sobre esos escritos, que podían citar una utilización de una palabra para aclarar su sentido en otro libro diferente, que tomaban éste renglón a renglón y separaban cuidadosamente cada vocablo de su contexto, que demostraban la resurrección mediante textos antiguos que no habían tenido la menor idea de ella. Y allí estaba un hombre para quien tales artes eran secundarias. Le escuchaban in-

crédulos, de forma muy parecida a como los grandes especialistas en los autores clásicos escucharían hoy a alguien que tomase sus textos contradictorios sobre la antigua Grecia y pretendiese explicarlos como alusiones al calentamiento de la Tierra. También en aquellos tiempos había muchas más personas que los expertos que creían que esos textos aceptados eran verdaderos; no obstante, nadie parecía capaz de cuadrarlos y ponerse de acuerdo en los detalles. Y allí estaba un hombre a cuyas enseñanzas acudían los textos como trozos de metal a un imán. Jesús les explicaba y demostraba lo que aquella maraña quería decir, y encima añadía otras cosas. La mayor parte lo añadía en parábolas, una forma tan antigua como los primeros profetas hebreos conocidos. Entre los rabinos, las parábolas tienden a comenzar a partir de un texto bíblico. En los Evangelios, Jesús nunca inicia una parábola con una cita de la escritura, aunque hay una que termina así (*Mc.* 12, 10, donde la «piedra que los edificadores rechazaron» acaba con los viñadores malvados. Al comienzo, en *Mc.* 12, 1, hay sólo implícitos, ecos de *Is.* 5). Esas parábolas daban a las gentes nuevas narraciones y comparaciones en forma de relatos que los estimulaban a cambiar su modo de ver las cosas. Aunque al principio ese estímulo fuera excesivo para ellos, Jesús basó el cristianismo en un espléndido desdén por el comentario de pasajes de los textos.

Lo predicó también sin decir nunca que necesitase más escrituras propias. Nada en los Evangelios sugiere que Jesús pensase en un Nuevo Testamento escrito. En ninguna parte se dice que haya pedido o esperado que su enseñanza llegase a ser escrita. Los primeros cristianos eran gentes de fe, no fundamentalistas textuales. Escuchar a Pedro o a Pablo era escuchar a un hombre dotado de una convicción, no de una Biblia, y de un nuevo mensaje en cuyo apoyo se citaban los antiguos textos. Podemos hacer remontarse ese mensaje a una época en que aún no hacía cuatro años de la muerte de Jesús, a través del testimonio personal de Pablo, quien «recibió —dice a los cristianos de Corinto— que Cristo murió por nuestros pecados y resucitó al tercer día, según las Escrituras», y que se apareció a Pedro y luego a otros según una secuencia que no corresponde a los relatos de las apariciones de nuestro Evangelio. Pablo había también «recibido del Señor» que Jesús había partido el pan y tomado el cáliz en la Última Cena y había dicho que el pan era su «cuerpo, que se da por vosotros», y el cáliz «la sangre de una nueva alianza». Sus seguidores debían mantener estos ritos en memoria suya, aunque el cuarto

Evangelio, que asegura ser obra de un testigo ocular privilegiado, no dice que ocurriera nada de eso en la cena en cuestión.

Presumiblemente, Pablo recibió estas enseñanzas de los apóstoles en Jerusalén, cuando los conoció tres años después de su conversión (*Gál.* 1, 18). Si la Crucifixión se fecha en el año 36, su conversión tuvo lugar antes de transcurrido un año, lo que lleva esas enseñanzas todavía más cerca de la muerte de Jesús. Los primeros cristianos que le instruyeron eran judíos que eran a la vez cristianos. Observaban la ley, frecuentaban el Templo y sólo se diferenciaban de sus correligionarios en la creencia de que el Mesías había venido y había resucitado de entre los muertos. El sumo sacerdote y algunos otros judíos (incluido Pablo) se apresuraron a perseguirlos por estas creencias, aunque los apóstoles pudieron sobrevivir y permanecer escondidos en Jerusalén. Acepto que, en líneas generales, *Hechos* 1-12 es en esto fiel a lo ocurrido. Sólo después del primer viaje misionero de Pablo, y de sus secuelas, rompieron los cristianos con la identidad judía y aceptaron a los gentiles como iguales. Quedó entonces claro que un cristiano no era un judío a quien le ocurría ser cristiano, como otros eran saduceos, fariseos o esenios. Ellos eran cristianos, cristianos judíos o cristianos gentiles, según su cuna. Fue un cambio importante, que una vez más afectó a la dieta y a las partes pudendas de los hombres. El viejo código de la santidad fue desenmarañado. Ahora los cristianos podían tomar cualquier alimento, tanto si se arrastraba como si volaba o tenía cascos. Y, sobre todo, los varones ya no tenían que ser circuncidados, una decisión de gran importancia simbólica. Como tantas cosas en la historia cristiana, esto afectaba de modo muy diferente a ambos géneros: los dirigentes eran todos varones, mientras que muchos de los nuevos conversos eran mujeren a quienes esa decisión no les parecería ni mucho menos tan urgente.

El movimiento había surgido de lo que testigos oculares contaron acerca de un sepulcro vacío. Esos informes hicieron a los seguidores de Jesús darse cuenta de lo que éste había significado, y de lo que ahora significaba para ellos. Fue un resultado extraño, no predicho por nadie. El Mesías resultaba ser una víctima de la injusticia romana que había muerto en una cruz sin haber cambiado ni un ápice el poder político de su época. Provocó esperanzas de un nuevo reino, expectativas del fin del mundo, y sin duda una oleada de expresivos calificativos e imágenes que comenzó en la misma semana posterior a la Pascua. Si tratamos de

escribir una historia de ese modo de expresarse a partir de los autores de nuestro Nuevo Testamento, estaremos reuniendo una ordenada secuencia histórica de calificativos procedentes de fuentes totalmente insuficientes. ¿Quién sabe lo que Santiago o María Magdalena dijeron en alabanza de Jesús ya el mismo lunes de Pascua? No eran momentos para la precisión o el rigor teológico.

¿Cómo había podido ocurrir todo así? En algún sentido, se creía que el Número Uno había enviado a Jesús como hijo suyo; que la injusta muerte de un hombre de Nazaret había ocurrido por culpa de los pecados de otros; que su cuerpo era recordado comiendo pan, y su muerte, el inicio de una nueva alianza, bebiendo vino de una copa; que las efusiones en un lenguaje ininteligible y la nueva sensación de arrebato que tuvieron lugar entre sus primeros seguidores no eran excesos emocionales sino dones de un Espíritu Santo. Los hechos fueron hermoseados con todo tipo de interpretaciones. La horrible muerte de Jesús fue una manifestación de gloria, según uno de sus discípulos que la presenció. Según Pablo, que no llegó a conocerlo, Jesús había tenido «la naturaleza gloriosa de Dios». No se aferró a mantenerse igual a Dios; «se anonadó a sí mismo», tomando la naturaleza del siervo, se humilló entre los hombres, murió y fue exaltado por Dios por sobre todos los demás. A la familia de Jesús y a sus contemporáneos de Nazaret podía perdonárseles el no haberse dado cuenta de nada entonces. Entretanto, los que creían en él habían recibido otro don de lo alto, el Espíritu Santo. La arqueología recobraba una maravillosa complejidad. El Número Uno, el Dios de Abraham y de David, se había convertido en el Único, el dios de Esdras o del autor del libro de *Daniel*. Ahora había roto su soledad con el advenimiento de los números Dos y Tres. La verdad de las relaciones entre ellos vendría a alimentar sutiles discusiones durante siglos, pero el Tirano Indulgente no había perdido sus antiguas costumbres. Había tenido un hijo, pero lo envió para ser injuriado y crucificado; y cuando aún no habían transcurrido sesenta años desde el final de su misión, el cristiano Juan vio un domingo que el antiguo Padre estaba a punto de exterminar a gran parte de la raza humana.

Una gran porción de este mosaico de interpretaciones puede ser referida a temas de los textos hebreos, aunque su personaje principal era nuevo y el propio mosaico carecía de precedentes. Al principio de este proceso, a Pablo le había sido dicho que partes clave de él habían ocurrido «conforme a la escritura». Si la escritura podía ser forzada

para hacerla referirse a la dominación romana o al perdón del adulterio, podía también extraerse de ella una muerte «por nuestros pecados» o una resurrección «al tercer día». En realidad, nunca había dicho tal cosa, lo mismo que no había convenido en que hubiese otra vida después de la muerte o en la santidad de los rollos que contenían el nombre de Dios. Como sus contemporáneos de religión judía, los judíos cristianos causaron verdaderos estragos en los textos con el fin de encontrar pruebas antiguas para creencias nuevas e importantes. Con una impresionante seguridad en sí mismos, recalificaron su herencia textual: la muerte de Jesús había dado comienzo a una «nueva alianza», y antes de veinte años de ocurrida, Pablo andaba diciendo a los cristianos gentiles que lo que tenían los judíos en sus libros de Moisés era la «antigua alianza». Los escritos religiosos de los judíos no eran ya el alma de una religión viva, sino tan sólo una preparación, el «Antiguo Testamento».

Esta recalificación animó a la gente a entrar a saco en los textos con una consideración cada vez menor por el contexto y los contenidos aceptados. En los primeros escritos cristianos podemos ya ver cómo el saqueo va cobrando fuerza. En el Nuevo Testamento, los libros del *Génesis* y de *Isaías* son con mucho las presas favoritas. Nadie cita del libro de *Ester*, del *Eclesiastés* o del *Cantar de los Cantares*. No era que estos libros no fuesen canónicos o se los considerase inferiores; lo que ocurrió fue más bien que se tardó algún tiempo en inventar para ellos alusiones cristianas. Cierto que solamente un libro de Nuevo Testamento cita un texto que se sabe no estaba en la lista más probable de los veintidós de los judíos, y que ni siquiera el *Apocalipsis* va muy lejos a buscar sus citas. La excepción es la Epístola de Judas, que cita del libro de *Enoc* y de la *Asunción de Moisés*. No obstante, esta contención es probablemente accidental más que una cuestión de canon y principios. Quizá nos pareciese menos sólida si supiéramos más acerca de algunos textos curiosos. En *1 Corintios* 2, 9, para Pablo «está escrito» que «lo que el ojo no vio, ni el oído oyó...», pero para nosotros esto no figura en ningún lugar conocido (*Sant.* 4, 5 es también un problema).

Desde aproximadamente el año 100 al 250, sin duda se amplió el surtido de textos probatorios de los cristianos. Sus autores no tenían en cuenta ninguna lista de veintidós; citaban libremente de cualquier antiguo texto judío que contuviera simplemente un par de versículos a los que pudiese dárseles un tinte cristiano. Algunos de sus libros nos ofrecen verdaderas tempestades de tales citas, pero no suelen

ser libros instintivamente judíos en su concepto de la religión; no son tanto escritos del cristianismo judío como de cristianos dedicados al pillaje de los antiguos textos judíos. Fueron probablemente esta utilización y este saqueo cristianos los que nos dejaron nuestra primera lista concreta de un Antiguo Testamento, que incluye varios Apócrifos, los libros de *Judit, Tobit,* los *Macabeos* y *Ben Sirac* y la memorable *Sabiduría de Salomón.* Esta relación no fue obra de judíos, sino de cristianos de habla griega de Alejandría para quienes era importante la lista de un Antiguo Testamento. Cuando ellos citaban los antiguos textos hebreos, los judíos podían replicar que algunos de ellos no tenían la menor autoridad. Esto haría a un cristiano desear saber qué textos eran los que de verdad contaban. La mejor respuesta parecía ser la vieja idea de los veintidós (o los cuatro o los siete, dependiendo de cómo fuesen ahora agrupados y contados los libros). Los cristianos interesados encontraban diferentes respuestas, pero se trataba de una cuestión de la que ellos mismos habían hecho un problema. Fue especialmente importante para la historia de nuestra Biblia cristiana que Jerónimo, su famoso traductor al latín, hiciese cuidadosas averiguaciones entre sus contemporáneos judíos y éstos le informasen de la lista de los veintidós. «Lo que principalmente le movió a ello fue el embarazo que sentía al tener que discutir con los judíos basándose en libros que éstos rechazaban.» Estas diferencias habían hecho que hasta entonces el «Antiguo Testamento» cristiano presentase unos límites muy difusos. Según Jerónimo, el primer gran concilio cristiano, el de Nicea (en 325), había aceptado el libro de *Judit,* aunque él no lo aceptaba (ni nosotros). Son diferencias que volvieron a aflorar en el siglo XVI, cuando la Reforma hizo de la definición de la escritura una cuestión urgente para muchos cristianos protestantes por sus polémicas con los católicos, y todavía están presentes en la clasificación de ciertos libros: *Ben Sirac,* la *Sabiduría,* etc., como los Apócrifos de nuestras Biblias.

En cuanto al Nuevo Testamento de los cristianos, sus textos más antiguos eran cartas, no Evangelios. La carta cobró nueva importancia porque los primeros cristianos unían a la prédica misionera y la ausencia del liderazgo apostólico la carencia de una estructura de mando local aceptada. Cuando Pablo escribió una carta a sus conversos de Galacia (hacia 40-50) no tenía la menor idea de estar escribiendo el más antiguo texto cristiano que iba a llegarnos, unos quince años antes de que existiera ninguno de nuestros Evangelios. Es sabido que las cartas de Pablo que

hoy poseemos no se preocupan de una manera especial por citar lo que dijo exactamente Jesús en cada ocasión. Lo que les importa es Jesús como el Cristo resucitado, aunque la enseñanza oral de Pablo, hoy perdida, pudo haber estado centrada en otros temas. Incluso cuando los hechos y dichos de Jesús empezaron a ser escritos, no fueron en seguida idealizados como sagradas escrituras; las tradiciones orales de la palabra de Jesús seguían siendo altamente valoradas, a menudo más que cualquier texto. Del prólogo de nuestro tercer Evangelio podemos deducir un resultado. El autor utilizó nuestro Evangelio de Marcos, pero se refiere también a «muchos» intentos anteriores de escribir sobre lo hecho por Jesús. En mi opinión, escribió hacia los años 65-69, aunque hay quienes lo sitúan después del 70. Esas otras «muchas» narraciones no han sobrevivido, como tampoco todas las cartas de Pablo; él mismo se refiere a algunas hoy perdidas (como la escrita «con muchas lágrimas» de *2 Cor.* 2, 4).

Es muy difícil estar seguro de cuándo un autor hoy conocido cita por primera vez uno de nuestros Evangelios. Lo primero que sabemos del cuarto (el de Juan) es por un fragmento de él sobre papiro fechable por su escritura hacia el año 125. La primera noticia de un Evangelio de Marcos es por una referencia al nombre de su autor hacia 125-140, no por una cita del texto de su Evangelio. Una frase que hoy leemos en Mateo es citada en el mismo contexto (sin nombrar al autor) por un personaje importante, Ignacio, hacia el año 110, y posiblemente también por el autor desconocido de una Epístola de Bernabé (que probablemente escribía en Alejandría, por desgracia en fecha desconocida; la usual, hacia el año 100, es un compromiso entre el 80 y el 130). Algunos piensan que el Evangelio de Mateo es utilizado en una carta anónima enviada de Roma a Corinto (Primer Clemente, hacia el año 93), pero la supuesta cita no es exacta y puede referirse a una colección general de palabras de Jesús hoy perdida. El tercer Evangelio, el de Lucas, suscita una atractiva dificultad. Nuestra Primera Epístola a Timoteo afirma: «Dice la Escritura: "No pondrás bozal al buey que trilla" (cita directa del *Deuteronomio*) y "Digno es el obrero de su salario".» Este «y» parece conectar esta segunda cita con «Dice la Escritura», pero se trata de palabras para nosotros sólo conocidas como de Jesús en *Lucas* 10, 27. ¿Está el autor aludiendo ya a este Evangelio o cita alguna otra fuente escrita de palabras de Jesús hoy perdida? En el primer versículo, el autor de la carta dice ser «Pablo, apóstol de Cristo Jesús». ¿Cómo entonces pudo

Pablo citar de un Evangelio que todos creen fue compuesto después de su muerte? Hasta al menos el año 120 (posiblemente hacia 135-140), ningún texto de los que nos han llegado relaciona un Evangelio con el nombre de un autor. En cambio los autores de cartas cristianos fueron más francos en cuanto a su identidad. ¿Podemos creerles siempre? «Ved que yo hago nuevas todas las cosas», pero el fin principal de los autores siguió siendo el éxito.

7. CRISTIANOS CON SEUDÓNIMO

En nuestras Biblias, estos problemas de nombres se hacen menos inmediatamente evidentes. A diferencia de las escrituras hebreas, todas las cristianas fueron compuestas en griego y nos reciben ya de entrada con una impresionante colección de autores: hay Evangelios por dos apóstoles (Mateo y Juan); cartas de Pablo, Pedro y Santiago, y tres cartas y un *Apocalipsis* que son atribuidas también a un Juan. La excepción es la *Epístola a los Hebreos*, conservada primero como una carta sin nombre de autor, y probablemente sin título ni destinatario. Algunos cristianos la respetaban porque la creían obra de Pablo; otros se dieron cuenta muy pronto de que no podía ser así, por lo diferente del estilo. Había incluso la opinión de que era anónima porque había sido escrita por una mujer, Priscila.

¿Son los nombres de esos autores los verdaderos? Muchos de ellos sólo figuran en el título, no en el texto propiamente dicho. De los Evangelios, sólo el cuarto se refiere a un autor («el discípulo a quien amaba Jesús») en el propio texto, aunque la referencia está en el epílogo, añadido posteriormente por otra mano (*Jn.* 21, 20-24), y su alcance es muy discutido. En cuanto a las epístolas, las atribuidas a Pablo o a Pedro nombran a sus autores en los versículos iniciales, mientras que *1 Juan* no nombra a nadie, y *2* y *3 Juan* sólo a un atormentador «Anciano».

El título «Evangelio según...» es conocido por fragmentos de textos evangélicos sobre papiro fechados hacia 180-200. Un vacío de 120 años se abre todavía entre esos fragmentos y la composición de los Evangelios, y hasta ahora no ha habido argumentos que lo salven. Nuestra prueba más antigua sigue siendo una cita de Papías, obispo de Hierápolis, cuyo libro original no nos ha llegado. Escribiendo probablemente entre el año 120 y hacia el 138, decía que

Marcos «fue el intérprete de Pedro y anotó cuidadosamente lo que recordaba de lo que había sido dicho y hecho por el Señor, pero no en el orden debido». Esta opinión no era del propio Papías, sino que la citaba como de Juan el Anciano, a quien se identifica en otro lugar como un discípulo del Señor. Este Juan, si la atribución es exacta, hace remontarse la tradición de la autoría de Marcos a antes de la fecha de propio Papías, quizá incluso hacia el año 90, y es una prueba muy importante. Papías escribió también que «Mateo compuso los dichos en hebreo y cada uno los tradujo como pudo». No se cita a ningún anciano para esta opinión, sorprendentemente incierta en su referencia.

¿Tenía razón ese «Anciano» en lo que decía de Marcos? El Evangelio comienza con las palabras «Evangelio de Jesucristo», y, aunque está en griego, su estilo es muy inferior al que imperaba entre los escritores cultos. Es muy probable que el autor haya seguido la antigua norma del Cercano Oriente y dejado su narración anónima; lo que importaba eran Jesucristo y su Evangelio. En tal caso, el nombre de Marcos se basa en la tradición o en una simple conjetura. O bien la gente sabía que Pedro no había escrito nada, y en consecuencia atribuyeron el Evangelio a una persona cercana a él con el fin de revestirlo de dignidad (en *Ac.* 12, 12, Pedro va a casa de la madre de Juan, «apellidado Marcos»; posiblemente, también la llamada *Primera epístola de Pedro* 5, 13 los confunde), o bien estaban en lo cierto. No podemos saberlo, y el propio texto del autor no los distingue.

En cuanto a Mateo, las palabras de Papías revelan que éste creía que era Mateo quien había escrito primero (los demás lo tradujeron). Casi todos los especialistas modernos se han unido contra esta extendida creencia de los primeros cristianos. Es altamente probable, por el contrario, que Mateo escribiese después de Marcos y lo utilizase. Aparte de este error, Papías parece cometer otros: no hay ningún original hebreo conocido o que resulte evidente para nuestro Evangelio de Mateo (lo contrario ha sido defendido sin éxito). Quizá Papías se refería a otro texto, una colección de palabras de Jesús semítica por entonces (hacia 120-135) atribuida a Mateo, y no al Evangelio que hoy conocemos. En tal caso, nuestro Evangelio de Mateo era todavía anónimo hacia el año 125 y le fue atribuido a él más tarde por lectores cristianos deseosos de darle un autor. Cuando una obra anterior, las *Enseñanzas de los apóstoles*, cita un fragmento de él (probablemente hacia 100-110), lo cita como «el Evangelio», no como el Evangelio de Mateo.

Sabemos que a Papías le importaban sobre todo las pa-

labras que se atribuían a Jesús, no los textos escritos. Nos dice cómo las valoraba y cómo preguntaba acerca de ellas a sus visitantes cristianos. Evidentemente, no pensaba que estuviesen limitadas a cuatro breves Evangelios. En mi opinión, deseaba saber cómo habían llegado a los evangelistas los dichos de Jesús y por qué diferían entre sí. Su respuesta era que Mateo había compilado un libro en hebreo (o en arameo) y cada evangelista lo había traducido después de modo diferente. O bien Papías sabía de un Evangelio de Mateo y lo describía mal porque no se había molestado en leerlo atentamente, o inventó la idea de una fuente hebrea original y la atribuyó a Mateo, dejando así abierta la posibilidad de que «Mateo» hubiese escrito además un Evangelio en griego.

Prefiero esta última idea por dos razones. En primer lugar, nos permite buscar la ayuda de una prueba intrigante, y como de costumbre no bien definida. Antes de aproximadamente el año 160, un cristiano, Basílides, escribió un comentario «sobre el Evangelio» en veinticuatro libros. Para nuestra exasperación, no nos ha llegado, y no sabemos si esa gran obra es la misma que autores posteriores denominaban el «Evangelio de Basílides». Son varios los que le asignan una fecha en torno a la década de los 130, y tal vez apareciese tan pronto. Se dice que Basílides aseguraba basarse en la autoridad del apóstol Matías, y, según sus seguidores, en el Glaucias que fue supuestamente el intérprete de Pedro. No sabemos qué tradición es anterior, pero es más probable que Basílides y sus seguidores estuviesen respondiendo a las pretensiones de otros cristianos de tener un texto apostólico escrito por Mateo y otro, nuestro Marcos, por el intérprete de Pedro. Si la referencia a Matías es del propio Basílides y su libro fue compuesto en la década del 130, un «Evangelio de Mateo» habría sido conocido ya por este nombre.

En segundo lugar, el trabajo detectivesco para apoyar la autoría de Mateo exigía algunas minuciosas deducciones del Evangelio. Es únicamente el texto de Mateo el que define a éste como recaudador de impuestos y sustituye por su nombre de Mateo el del Leví de Marcos. El autor destaca por su costumbre de hablar de grandes cantidades de dinero en las parábolas. ¿Relacionarían los primeros lectores esta costumbre con el oficio de Mateo? Es posible; pero los autores de epístolas o relaciones de hechos no necesitaban ir tan lejos para engañar a sus lectores. Si ese Evangelio fue compilado después del de Marcos (quizá fuera el último de los cuatro), el propio autor pudo haberse dado cuenta de que para tener éxito necesitaba circular bajo el nombre de alguien contemporáneo. Al elegir a uno de los

apóstoles menores podía superar cuanto se creía sobre la autoridad de Marcos (el intérprete de Pedro) o del tercer Evangelio (debido al compañero de Pablo). A la vez se precavía contra quienes todavía no habían olvidado que los apóstoles más importantes no habían escrito nada.

Más allá de estas dudas, nos queda una certeza: el Evangelio de Mateo no fue escrito por un discípulo testigo ocular. Depende mucho de Marcos (excepto en opinión de los pocos que defienden, de manera poco convincente, que fue Mateo quien escribió primero), y no contiene ninguno de los testimonios y recuerdos que sin duda un discípulo cercano habría aportado. O bien algunos de los primeros cristianos dedujeron errónea pero ingeniosamente quién era el autor (en mi opinión tuvieron que hacerlo antes del año 125, a tiempo para Papías y Basílides), o bien el autor les ahorró esa preocupación declarando él mismo una falsa autoridad.

En cuanto a los demás Evangelios, para nosotros Lucas es nombrado por primera vez hacia el año 180 (por Ireneo) y Juan hacia 140-150 (por el hereje Heraclión). El cuarto Evangelio, el de Juan, se refiere indirectamente al «discípulo amado» o al «otro discípulo» en varios puntos del relato. Más tarde le fue incorporado un epílogo (capítulo 21) de otro autor que suponía que el tal «discípulo amado» había escrito el último capítulo y, por implicación, el resto de la obra. Una vez más es evidente que este Evangelio no nombraba a su autor en el título, sino que sus lectores dedujeron que el discípulo amado era Juan (el Evangelio no nombra en parte alguna a ningún Juan). En cuanto al Evangelio de Lucas, su pareja, los *Hechos*, pasa de vez en cuando a utilizar la primera persona del plural durante los viajes de Pablo, y, a pesar de los intentos de los especialistas por negar lo evidente, se ve a la legua que es obra de un compañero de Pablo. Ambos libros fueron escritos en un estilo griego más culto y dedicados a un gentil eminente, Teófilo. Tal vez por eso ignoraron la costumbre del Cercano Oriente y nombraban a Lucas en el título, o quizá (como una carta) simplemente se titulaban «A Teófilo».

Los cuatro Evangelios nos ofrecen así dos textos (Marcos y Juan) que iniciaron su vida anónimamente; uno (Mateo) que puede haberla empezado bajo un falso nombre, y otro (Lucas) que tal vez nombraba a su verdadero autor. La alternativa (que muchos creen lo más probable) es que los cuatro aparecieron sin nombre de autor. La autoría de Marcos era una antigua tradición que pudiera ser acertada; la de Juan puede muy bien ser cierta (yo creo que el discípulo amado fue su autor); y, en la medida en que

el tercer Evangelio es atribuido a un compañero de Pablo, no tiene mayor importancia si lo llamamos Lucas o no. En cambio, lo de Mateo es erróneo, y quizá un engaño deliberado. «La sugerencia de un cambio de nombre deliberado por parte del evangelista no tiene por qué inquietarnos — ha tratado de tranquilizarnos un gran especialista en el origen de este Evangelio—. Los antiguos sentimientos y costumbres en este aspecto eran diferentes de los nuestros.» La verdad es exactamente la contraria, como nos muestra la experiencia de Pablo.

Cuando un cristiano publicó unos falsos *Hechos de Tecla y Pablo* en el siglo II, fue inmediatamente destituido por los obispos, aunque él alegaba que había obrado «por amor a Pablo». En cuanto a las epístolas, el problema de los nombres supuestos y las falsificaciones era agudo. Ya en la Segunda a los Tesalonicenses tuvo Pablo que prevenir a su público contra las posibles cartas falsas con las que algunos cristianos estaban tratando de engañar a sus correligionarios en lo concerniente al fin del mundo. Varios especialistas modernos han devuelto el cumplido argumentando que esa Segunda Epístola es ella misma un fraude, adornado falsamente con un saludo de Pablo. No es una afirmación convincente, pero esta conciencia de que existieron primitivas cartas seudopaulinas no es inoportuna. Es algo que aparece incluso en la propia práctica de Pablo. Sabemos que utilizó a un escriba para algunas de sus cartas (en la dirigida a los Romanos figura el nombre del escriba, «Yo, Tertius», y su saludo personal «en el Señor»), pero a veces terminan con un saludo de mano de Pablo. «Ved con qué grandes letras os escribo de mi propia mano», decía al final de la dirigida a los Gálatas. Probablemente se refería sólo a la parte final de la epístola, reconociendo así que lo anterior había sido dictado. Las letras las hacía grandes, no porque «escribir no era cosa fácil para la mano de trabajar de Pablo»; era demasiado culto y procedía de una familia demasiado destacada para tener problemas con la pluma. Más probablemente, lo hacía para que la mayor parte de su audiencia gálata pudiese leerlas, o verlas cuando le eran señaladas, pues la lectura no era cosa habitual para algunos de los cristianos más humildes, sobre todo entre las mujeres. Las grandes letras ayudaban a autentificar la epístola como de Pablo.

En otras colecciones de las primeras cartas cristianas que poseemos es manifiesta la existencia de falsas entre ellas. Las importantes cartas de Ignacio, obispo de Antioquía (hacia 110), suscitaron la compañía de otras falsificadas que defendían la teología partidista de una época posterior y no fueron apartadas de la colección auténtica hasta 1646, más de un millar de años después de su invención. Las cartas de Cipriano, obispo de Cartago (hacia 250), revelan que contemporáneos cristianos habían estado falsificando cartas con su nombre y enviándolas a otras Iglesias para desacreditarlo. En la década de 170 tenemos la instructiva protesta de un Dionisio, obispo de Corinto: los cristianos, decía, estaban cambiando y falsificando sus cartas como (según sabía él) habían cambiado los Evangelios.

Bastarían estos motivos para que los especialistas tuvieran razón al preguntarse si las epístolas que aseguran proceder de Pablo han sido realmente compuestas por él. Algún seudo-Pablo puede haber tenido demasido éxito durante demasiado tiempo. Hay tres piedras de toque que podrían denunciarlo: su sentido de la historia, su estilo y su doctrina. Las apoya una cuarta, menos concluyente: las opiniones de los primitivos críticos cristianos y las fechas en que se tuvo por primera vez conocimiento de la existencia de cada carta. Las dudas recaen sobre Filipenses, Filemón, Colosenses y Efesios, en orden ascendente de magnitud, aunque en mi opinión no pueden hacerse acusaciones coherentes contra las tres primeras, e incluso los detalles de menor finura de estilo y pensamiento de Efesios no son tan evidentemente «no de Pablo» como la inmensa mayoría de los especialistas aceptan hoy. Este tipo de pruebas pueden ser mejor aplicadas donde encuentran puntos de apoyo firmes, como ocurre con dos grupos de epístolas que modernamente tienen muy pocos defensores: las cartas pastorales a Timoteo y las dos misivas atribuidas a Pedro. Los argumentos en contra son muy detallados, y aquí sólo cabe condensarlos, hacer resaltar algunos de los modos en que operan.

No se sabe de nadie que en la Iglesia primitiva dudase de las cartas pastorales, pero una y otra plantean problemas históricos, y ambas son sospechosas por el estilo y el contenido. La *Segunda epístola a Timoteo* pretende haber sido escrita por Pablo en Roma en la última etapa de su vida. De ser auténtica, serían las últimas palabras que conocemos de Pablo, dirigidas al Timoteo que le ha acompañado en su segundo viaje misionero a Asia (era de madre judía y padre griego, y fue Pablo quien lo circuncidó). Un versículo, ya al final, es históricamente erróneo. Desde Roma, Pablo le dice a Timoteo que ha dejado a Trófimo «enfermo en Mileto». Sin embargo, sabemos por los *Hechos* que cuando Pablo salió de Mileto Trófimo lo acompañó hasta

Jerusalén, donde su presencia desempeñó un papel crucial en su detención (*Ac.* 21, 29, donde se habla de esta visita). Tras abandonar Jerusalén, Pablo nunca volvió a Mileto. Son sucesos que no ofrecen dudas serias, pues toda esta parte de los *Hechos* se basa en la versión en primera persona de un partícipe. Para salvar *2 Timoteo*, algunos estudiosos cristianos han sugerido que Pablo escapó de su primer encarcelamiento en Roma (aquel con el que terminan los *Hechos*) y volvió a Asia, dejó a Trófimo en Mileto y fue después detenido y encarcelado por segunda vez. Esta fantástica teoría carece del menor apoyo y es refutada por *Hechos* 20, 25, donde Pablo dice a los cristianos de Éfeso y Mileto reunidos que va a ir a Jerusalén, que sabe que le esperan «prisiones y tribulaciones» y que «todos vosotros... no me volveréis a ver» (*Ac.* 20, 25). El autor de los *Hechos*, que le acompañó a Roma, sabía que Pablo no volvió nunca a Asia después de esta visita.

Un recurso ha sido dividir la *Segunda epístola a Timoteo* en fragmentos y suponer que el que plantea problemas ha sido añadido posteriormente por alguien que sabía que había sido escrito por Pablo, pero no a qué momento de la carrera de éste correspondía. Es una explicación que ha sido llevada a veces demasiado lejos; se han propuesto hasta cuatro de tales fragmentos auténticos, como si hubiese por ahí multitud de pequeños pasajes de las cartas de Pablo flotando a la deriva. Sin embargo, esta teoría puede ayudar a resolver el problema de Trófimo. La referencia a él se encuentra al final de *2 Timoteo*, después del Amén. Quizá esta posdata fue añadida tomándola de una carta anterior de Pablo, tal vez incluso de la *Primera epístola a Timoteo*, donde hubiese encajado con la idea de su contexto que tenía el autor. En tal caso, esa mención de Trófimo al final no demuestra que toda la carta sea falsa.

Sí levanta en cambio sospechas, que el escenario de la carta hace más fuertes. Sabemos por la epístola a Filemón que Timoteo había estado en Roma con Pablo durante la prisión de éste. La segunda epístola dirigida a él no hace la menor referencia a lo ocurrido en Roma, ni al tiempo que pasó en la cárcel Pablo, ni a ningún detalle de esa vida recientemente compartida. La epístola daba a entender que Pablo había tenido que hacer su primera defensa solo, sin amigos, y estaba ahora esperando a sufrir las últimas pruebas de su vida. Cuando recuerda a Timoteo sus épocas juntos, se refiere a persecuciones e ideales que Timoteo ha «seguido de cerca», pero habla concretamente de lo ocurrido en tres ciudades hace mucho tiempo, en su primer viaje misionero. Sabemos por los *Hechos* que Timoteo se reunió con Pablo una vez terminado ese viaje. Como carta a un compañero reciente, hay en ella una extraña lejanía.

También el marco de la primera epístola resulta sospechoso. Asegura pertenecer a una época en que Pablo había ido a Macedonia, pero Timoteo se había quedado en Asia para enseñar la verdadera doctrina en Éfeso. Sólo puede tratarse del viaje de *Hechos* 20, 1-3, en el que Pablo va de Asia a Macedonia y pasa tres meses en Grecia antes de regresar. En 20, 4, Timoteo acompaña a Pablo en su viaje de regreso por Macedonia. Es también corremitente de la *Segunda epístola a los Corintios* de Pablo, que corresponde, más allá de cualquier duda razonable, al viaje de Pablo a Macedonia desde Asia. Si Timoteo se quedó a enseñar en Éfeso, sólo pudo ser durante un tiempo muy breve, y sin embargo *1 Timoteo* ignora esos posibles cambios. Cuenta a Timoteo, de modo sorprendentemente extenso, lo que éste debía ya saber, repitiéndole cómo le había dicho Pablo que se condujese en Éfeso. En 3, 14 da a entender que Timoteo se quedará en Asia hasta que regrese Pablo. Los planes pueden cambiar en cualquier momento; pero, como la segunda epístola, la primera parece más escrita pensando en Timoteo que dirigida a él. En tal caso, un autor (no Pablo) ha elegido a Timoteo por tratarse de un íntimo compañero de Pablo que se sabe ha estado en el Oriente griego, y lo ha utilizado como destinatario apropiado de consejos acerca de la doctrina y la conducta cristianas del tipo de los que Pablo debió de haber legado a la posteridad.

La extraña relación entre marco y contenido es confirmada por la doctrina de las cartas. Se preocupan por una herejía peligrosa (como el auténtico Pablo), pero se diría que en realidad están refiriéndose a una nueva generación de enemigos. Sobre todo, tratan de las cualidades de un jefe único (el *episcopos* u obispo) que va a estar al frente de su Iglesia. No hay indicios de una dirección única en las comunidades a las que se dirigen las cartas de Pablo o de las que se habla en las partes de los *Hechos* debidas a testigos oculares. Los obispos fueron una invención apostólica, quizá cuando los «ancianos» de antes fueron ya incapaces de ponerse de acuerdo. También aquí Timoteo es el pretexto para importantes consejos pospaulinos.

¿Podemos separar estas cartas de las demás basándonos en el estilo? Es principalmente el estilo lo que condena las dos de Pedro. Su griego tiene un nivel nada probable en un pescador galileo. No es que Pedro ignorase por completo el griego; viajó a Roma, estaba en contacto con cris-

tianos gentiles y tenía un segundo nombre griego (Cefas). Su Betsaida natal («sitio de peces») fue reorganizada por el gobernador de Galilea, que le dio nuevos pobladores y un nombre griego (Julias, probablemente en 4-3 a. C.). Por lo que sabemos, la esposa a la que llevó consigo durante sus viajes cristianos («con gastos pagados», se quejaba Pablo) puede haber hablado griego. Sin embargo, un modesto conocimiento del griego (tal vez en la nueva Julias-Betsaida) es muy diferente del nivel de la prosa griega culta de esas dos cartas (muy superior al estilo de los textos atribuidos a Juan, un Juan que no tenía por qué ser el hijo galileo de Zebedeo). Muchos de los primeros cristianos sospechaban de la *Segunda epístola de Pedro* (aparte del estilo, se refiere a las cartas de Pablo como si se tratase de una colección muy estudiada, cuando se cree que Pedro murió en Roma en el año 64, poco después que Pablo). La primera supone que los cristianos de Asia están siendo perseguidos por los paganos, no por los judíos, algo también altamente improbable antes del año 64; no es la opinión del autor de los *Hechos*, a quien acepto por testigo contemporáneo, como compañero de viaje de Pablo. No podemos atribuir el vocabulario de estas cartas a ninguna fecha determinada entre 50 y 120 (a pesar de los intentos, nuestro conocimiento de la prosa griega es demasiado escaso), pero su estilo y ciertos aspectos del escenario en que se encuadran obligan a descartarlas como de la pluma de Pedro. Los intentos de atribuirlas a su secretario no eliminan los problemas básicos.

Estilísticamente, las cartas a Timoteo son menos llamativas. El estilo de un autor puede ser analizado de dos maneras: por sus palabras y usos infrecuentes o por aquellos tan frecuentes que no son el resultado de una deliberada elección literaria. Las palabras infrecuentes han sido utilizadas para aislar una obra de los demás escritos de su autor e incluso para fecharla, por referencia a la primera aparición de las palabras en el cuerpo más amplio de su lengua y literatura. Las palabras y construcciones muy comunes tienen una importancia diferente; nos permiten comparar el uso característico por el autor «de palabras que comparte con los demás escritores», o comparar tales usos en los diversos escritos atribuidos a un autor. Aquí se ha pensado que los pequeños detalles son los más reveladores, lo mismo que los pequeños detalles de un cuadro, las uñas o los lóbulos de las orejas de un retrato, han sido considerados prueba fehaciente de quién es su autor a partir de las teorías de Giovanni Morelli, allá por los años de 1880.

Ambos tipos de test han sido aplicados a las epístolas de Pablo y Pedro, y confirman puntos que ya habían llamado la atención de algunos lectores. Las cartas de Timoteo son notables por su mucho mayor uso de adjetivos, por cierto bastante complejos. Una vez más, no podemos datar la primera utilización de esas palabras (no disponemos de prosa griega comparable de ese período), pero sí contrastarlas con el vocabulario de otras cartas de Pablo (aunque el contexto de cada una sea diferente). En cuanto a las pequeñas frecuencias características, también han sido calculadas, incluso teniendo en cuenta la longitud de las palabras o las frases de cada obra. Este tipo de estudio mediante la medida («estilometría») fue inventado en 1851 precisamente para estudiar las cartas paulinas. En los últimos veinte años, estos y otros tipos de frecuencia han vuelto a atraer la atención gracias a la ayuda mecánica de los ordenadores. Los ordenadores no han inventado nuevas pruebas para las falsificaciones; simplemente han permitido aplicar las antiguas de un modo más rápido y completo (han sido ya objeto de un estudio, *Bits, bytes and biblical studies*).

No obstante, no hay acuerdo en cuanto a lo que deberían ser esas pruebas. La simple estilometría ha sido aplicada en ocasiones superficialmente a aspectos de un texto que no es probable sean resultado de pautas conscientes o inconscientes, como la longitud de las palabras, la longitud media de las frases, el número de veces que se utiliza «y» o la longitud de la última palabra de cada frase. Los primeros estudios de este tipo llegaron a la conclusión de que sólo cuatro de las cartas paulinas no eran falsas, conclusión carente del menor peso, excepto para el ordenador. Las frases de las cartas paulinas (según las fechas que suelen atribuírseles) fueron haciéndose más largas a medida que pasaban los años, pero esta mayor longitud no implica que alguien distinto a un Pablo más viejo las haya escrito. Actualmente el método ha sido depurado para dar mayor entrada a la gramática y la sintaxis, a la manera en que son utilizados las palabras y los modos y tiempos verbales. En la más reciente gama de tests (noventa y nueve en total), no todos son significativos (incluyen el número total de verbos o el de nombres en plural), pero el resultado es diferente. Mientras que todas menos cuatro de las cartas habían sido condenadas por la estilometría del ordenador, doce, incluidas las pastorales, forman ahora un grupo en el que ninguna parece presentar anomalías si nos atenemos a lo que dicen los tests. La excepción es la *Epístola a Tito*.

No obstante, seguimos sin encontrar una respuesta cien-

tífica para el viejo problema. Las doce epístolas pueden parecer relativamente semejantes como grupo, pero si preguntamos cuáles se apartan más del núcleo auténtico de las cuatro principales, las pastorales siguen ocupando el lugar más alejado. Como señala honestamente el último estudio, no hay prueba que pueda garantizar la autoría; en la escritura no hay nada parecido a una huella dactilar estilística; todo lo más hay una firma, porque el estilo, como la firma, puede ser variado a capricho por el autor e imitado de manera impresionante por un falsificador. Aquí las pruebas por ordenador tropiezan con un hecho que es capital en el problema paulino. El lenguaje y el estilo de *Efesios* coinciden muy de cerca con los de las demás cartas atribuidas con toda razón a Pablo, y *Efesios* se inspira de tal modo en *Coloseses* que su autor parece tener delante el texto de esta epístola. Una huella tan fuerte de Pablo puede parecer que respalda la autenticidad de *Efesios*, pero de tan fuerte como es puede también indicar lo contrario. Las pocas epístolas que nos han llegado justifican el lenguaje de *Efesios*, y sin embargo, excepto para un imitador, esas epístolas no fueron las únicas que escribió Pablo. Frases y palabras casi idénticas de *Colosenses* se dan en cantidad en casi la mitad de los versículos de *Efesios*, pero utilizadas en sentidos sutilmente diferentes, como si un imitador las hubiese ido entresacando para desvirtuarlas después al servicio de su manera de pensar. *Efesios* no es tanto paulina como superpaulina, hasta el punto de que la imitación parece consciente y no se trata de la forma peculiar de un único autor. Aquí, las pruebas por ordenador fallan. Pueden separar acertadamente una obra de un grupo bien definido formado por miembros cercanos entre sí en fecha y contenido (las epístolas de Pablo no son tan cercanas); pueden también mostrar cuándo un texto se desvía excesivamente. Pero no pueden probar si una obra es del mismo autor que otra; la imitación consciente los engañará siempre, y *Efesios* es probablemente uno de esos engaños.

Desde luego, el título es erróneo. Como *Hebreos*, su texto fue probablemente conservado al principio sin el título actual. Sólo una de las primeras tradiciones manuscritas da su nombre moderno, pero no corresponde al contenido de la carta. El texto supone que el autor no ha visitado la comunidad a la que se dirige, siendo así que Pablo pasó varios años en Éfeso. El estilo superpaulino y los notorios problemas doctrinales de la carta (no es el menor el de la relación entre judíos y cristianos) sugieren que no es obra de Pablo sino de un seguidor.

A las dos cartas de Pedro las condenan su estilo y sus referencias a la colección de cartas de Pablo y a la persecución pagana. La dos epístolas a Timoteo son puestas en cuarentena por su estilo y condenadas por su contenido y su marco (el obispo único; las cosas que ignora Timoteo y su inadecuado paradero). Sus autores fueron muy audaces en su engaño. «Pedro, apóstol de Cristo», «Pablo, apóstol de Cristo Jesús» se llaman a sí mismos. Quizá estaban escribiendo lo que pensaban que Pedro o Pablo deberían haber escrito. No obstante, mentían a su público. Si *1 Timoteo* es una obra del siglo II, puede muy bien haber tenido presente el tercer Evangelio cuando cita el texto sobre el «salario del obrero». Atribuye también a Pablo un texto enfático contra la ordenación de las mujeres: «No tolero que la mujer enseñe, ni que se tome autoridad sobre el marido, sino que ha de mantenerse tranquila» (*1 Tim.* 2, 12).

2 Timoteo contiene un texto que los fundamentalistas han idealizado con frecuencia: «Toda la escritura nos es dada por inspiración de Dios, y es provechosa para enseñar, argüir y corregir» (*2 Tim.* 3, 16). La traducción es discutible,[1] como lo es la autoridad del texto. Se trata de un divertido ejemplo de lo complejo de la verdad de la Biblia: el texto del que se ha abusado en apoyo de una visión literal del carácter inspirado de la totalidad de la Biblia es obra de un autor que ha mentido sobre su identidad.

8. AÑADIDOS Y SUPRESIONES

Las últimas palabras de nuestras Biblias son muy conscientes de las mañas de sus contemporáneos cristianos. Contienen una terrible maldición: si alguno añade algo al texto del *Apocalipsis*, «Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro»; si alguno quita algo, «Dios quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa». Por lo que sabemos, la maldición disuadió a los intrusos. Lo difícil es estar seguro. Añadidos y supresiones son materia que toca a la historia de los textos, y siempre es arriesgado prejuzgar sobre ellos.

El auge del cristianismo tuvo lugar en medio de una ava-

1. «Toda la Escritura divinamente inspirada es útil para...», traduce la muy solvente versión española de Ediciones Paulinas (17.ª ed., 1973). *(N. del t.)*

lancha de publicaciones en parte promovida por él. Las religiones gentiles no habían visto nada parecido. Después de la ruina del Templo en 70 d. C., los estudiosos judíos empezaron probablemente a intentar resolver la gran diversidad textual de su antigua escritura. Con el tiempo, prevaleció el tipo de texto en el que se basan la mayoría de nuestros Antiguos Testamentos, el hebreo masorético. Aún no sabemos cuándo se llegó a ello, pero parece que no fue hasta después del año 200. Las traducciones griegas de la escritura hebrea tuvieron también que ser revisadas. Los cristianos habían empezado a citarlas para respaldar o crear sus propias tradiciones, y a los judíos les dolía su utilización del griego, que traicionaba el original hebreo. A partir de finales del siglo I, los cristianos trabajaron sobre los textos griegos, tendiendo a traducirlos más literalmente.

Al igual que la comunidad judía, la Iglesia primitiva, al crecer, pasó a contar con eruditos importantes. El más famoso es Orígenes, de la primera mitad del siglo III. Una prueba conmovedora de su influencia puede leerse todavía en uno de los más antiguos textos del libro de la escritura que nos han llegado, el *Codex Sinaiticus*, hoy en el British Museum. Al final de su libro de *Ester*, leemos la nota de un corrector cristiano que trabajaba en el siglo VII. Dice que utilizó una «copia muy antigua» del texto, desde *1 Reyes* hasta el final de *Ester*, obra de un gran admirador de Orígenes. Él y un correligionario habían trabajado sobre ese texto mientras estaban en prisión, esperando el martirio, hacia el año 307, y en sus celdas habían podido consultar un gran tesoro, una copia de la escritura de Orígenes corregida por él mismo. Ambos mártires habían trabajado en la cárcel como el heroico William Tyndale, el erudito preso que fue estrangulado y quemado en 1536 por traducir la escritura al inglés.

Antes de transcurridos dos siglos de la muerte de Jesús, algunos cristianos se dieron cuenta de la necesidad de examinar a fondo sus textos. ¿Qué base tienen los primitivos textos cristianos que hoy leemos en nuestro Nuevo Testamento?

A diferencia de las escrituras hebreas, las cristianas son hoy conocidas gracias a unos pocos textos en forma de libro relativamente cercanos a la época de su composición. Los «Nuevos Testamentos» más antiguos forman parte de dos libros de principios del siglo IV, el ya mencionado *Codex Sinaiticus* y el *Codex Vaticanus*, hoy en Roma. Ambos fueron copiados sobre vitela, pero el *Sinaiticus* no llegó a ser terminado adecuadamente y fue muy mal copiado por

uno de los tres escribas que trabajaron en él. Podemos remontarnos a mucho más atrás porque desde finales del siglo I en adelante hay autores cristianos que citan versículos conocidos de nuestros Evangelios y Epístolas. Lo mismo que la escritura hebrea, los textos del Nuevo Testamento han dado lugar a emocionantes hallazgos en antiguos trozos de papiro, la mayoría de los cuales datan del siglo III, aunque el más antiguo es un fragmento del Evangelio de Juan (hoy en Manchester) fechado hacia 125.

Estos libros antiguos y esas citas todavía más antiguas han permitido a los especialistas modernos distinguir diferentes recorridos en la trayectoria del texto del Nuevo Testamento. Hay un tipo de texto particularmente evidente, conocido como «el bizantino» porque fue el que prevaleció en el Oriente griego a partir del siglo VII. Era ya el dominante en los códices más antiguos, y se convirtió en el único texto de las escrituras griegas aceptado durante muchos siglos. Cuando los traductores ingleses redactaron su excelente Biblia *King James* en 1611, utilizaron sin duda ese texto griego bizantino. Por desgracia, se equivocaban. Algunos eruditos empezaron a impugnar el uso exclusivo del texto bizantino a finales del siglo XVII, y desde 1881 su supremacía ha sido rechazada por todos. Gradualmente, fueron siendo identificados junto a él tres tipos más antiguos de texto griego cuyas versiones resultaban con frecuencia preferibles. Al principio fueron explicados como textos de diferentes regiones del mundo cristiano. Desde entonces su número y su identidad han sufrido muchos vaivenes, y la teoría de sus orígenes locales ha tenido que ser abandonada. Al menos dos tipos son hoy reconocidos por todos junto al bizantino, los llamados textos «occidental» y «alejandrino», cuya forma se remonta aproximadamente al año 200, y tal vez más atrás.

De nuevo son los papiros los que han hecho retrasar las fechas. Ningún papiro antiguo contiene un libro completo de la escritura cristiana, pero sus fragmentos nos permiten asomarnos a lo que hay detrás de las vías bizantina, occidental y alejandrina. Hasta ahora, poseemos ochenta y ocho fragmentos datables antes del año 300, aunque el número de aquellos cuya escritura puede ser fechada con firmeza antes de aproximadamente el 180 es muy pequeño. No obstante, nos proporcionan algún contacto con los textos cristianos antes de transcurridos cien años de su composición. Esta prueba es mucho más antigua que la existente para el Antiguo Testamento, y a menudo se la contrasta ventajosamente con la que tenemos para varios clásicos griegos

y latinos. Mientras que nuestro conocimiento de los poemas de amor de Catulo se remonta a un manuscrito latino posterior en unos 1 500 años a su composición, el Nuevo Testamento puede ser seguido hasta un par de generaciones después de Pablo y sus otros autores. En parte por este motivo, hay una gran renuencia a corregir ni una sola palabra de la escritura cristiana con arreglo a algo que es sólo la libre conjetura de un especialista moderno. Es una renuencia defendible por razones científicas, pero que a veces tiene un fondo exclusivamente religioso. Ninguno de los pequeños errores y mínimas diferencias de los textos, se dice, afecta a ningún punto importante de la fe cristiana.

Tanto optimismo podría estar fuera de lugar. Tenemos dos papiros que coinciden con setenta versículos del Evangelio de Juan, e incluso si se excluye lo que son claros errores de los copistas, difieren en no menos de setenta breves pasajes. A diferencia de los poemas de amor de Catulo o las sátiras de Juvenal, las escrituras cristianas fueron un verdadero zafarrancho de retoques y nuevas redacciones en sus primeros cien años de vida. Hacia la década de 140, un cristiano importante, Marción, afligió a muchos de sus correligionarios al publicar un «Evangelio» que abreviaba el de Lucas como mejor convenía a su teología personal (en los dos primeros capítulos omitía la Natividad, aunque por razones teológicas, no históricas). Publicó diez cartas de Pablo cambiando y omitiendo los fragmentos que no le gustaban, y omitió también las epístolas a Timoteo y a Tito. Fue una iniciativa que causó estragos en los textos, como ocurrió con la de otro cristiano extremista, Taciano, que alrededor de 170 mezcló los cuatro Evangelios en uno y cambió el texto para respaldar su tremenda enemiga contra cuanto tuviese que ver con la sexualidad. La «armonía» de Taciano fue ampliamente aceptada en el Oriente cristiano y causó durante siglos un serio impacto en el cristianismo en lengua siríaca.

Si los textos cristianos venían sufriendo tal cantidad de cambios y correcciones, incluso un intervalo de un siglo entre el original y el primer texto sobre papiro que nos ha llegado es un tiempo muy largo y potencialmente peligroso. Simplemente, ignoramos lo que puede haberles ocurrido a las palabras de un autor en lugares importantes, por lo que no resulta hipercrítico suspender el juicio y estar abierto a lo que pueda resultar. Como casi todos los textos, el del Nuevo Testamento nos ofrece pequeños ejemplos de variantes (si leer «y» o «pero»). No son problemas demasiado importantes, salvo para quienes deseen seguir sosteniendo que en la Biblia todo es infalible, por ser palabra de Dios.

No obstante, las diferencias afectan también a cuestiones más interesantes; por ejemplo, si Jesús es llamado abiertamente «Dios» en el Nuevo Testamento (en *1 Tim.* 3, 16, la mayor parte de las Biblias traducen «Dios se ha manifestado en la carne», pero los textos más antiguos y mejores dicen «él» y no «Dios». *Tito* 2, 13, *Romanos* 5, 1 y *1 Juan* 5, 7 ofrecen parecidos problemas textuales). También los hay con otros pasajes familiares: los «lirios del campo» del Sermón de la Montaña, el texto de los *Hechos de los apóstoles*, el perdón para el adulterio y el relato de la Resurrección.

En el Sermón de la Montaña, el Evangelio atribuye a Jesús palabras que la preciosa versión inglesa de 1611 traduce como sigue: «Mirad los lirios del campo, cómo crecen; no trabajan duro ni hilan, y sin embargo yo os digo que ni Salomón en toda su gloria tuvo un atavío como el suyo.» Todos los manuscritos del Evangelio de Mateo que nos han llegado coinciden en el texto griego del que fue traducido ese texto inglés. Pero, por encantadoras que sean sus palabras, no traducen el original.

En 1938, el especialista P. C. Skeat estaba examinando el texto del *Codex Sinaiticus* del siglo IV, un antiguo libro sobre vitela que, dando pruebas de gran sagacidad, el British Museum acababa de comprar al gobierno ruso. Por medio de los rayos ultravioleta, encontró una serie diferente de letras griegas para la cláusula inicial del versículo, que habían sido borradas del manuscrito y reemplazadas por el conocido texto. Apoyándose en las diversas redacciones del versículo en el Evangelio de Lucas, pudo aislar y explicar un doble error en la traducción de ese texto, defender la redacción más breve que había encontrado en el códice recién adquirido y deleitar a los críticos textuales profesionales con un ejemplo clásico de su arte. El texto original decía: «Mirad los lirios del campo; ellos ni cardan ni hilan.» Los traductores de la *King James* nos han seducido con una versión equivocada; no se hablaba de crecer ni de fatigarse en lo que el autor escribió. Estrictamente, no había ni «lirios», pues se trata de una versión libre del griego. Claro que el candidato favorito de los botánicos para la flor en cuestión (una *Sternbergia*) echaría a perder el encanto de la frase.

En otro caso, puede haber sido el propio autor quien hizo mayor la incertidumbre. En música y teatro nos hemos acostumbrado a la idea de que un artista puede dejar dos o más versiones de una obra, por ejemplo del *Rey Lear* de Shakespeare o de las sinfonías de Bruckner. En tales casos la búsqueda de un original único responde a una idea

equivocada. Las traducciones de la Biblia rara vez lo explican, pero tenemos también dos versiones de los *Hechos de los apóstoles*, una de las cuales es aproximadamente una décima parte más extensa que la otra.

El texto más breve y usual se basa en una de las principales líneas griegas, la alejandrina, en tanto que la alternativa más extensa se halla mejor representada en el *Codex Bezae*, fechado del siglo v al vi, que contiene los Evangelios y los *Hechos* en griego y en latín. De sus otras redacciones y variantes hay a veces reflejo en antiguas citas cristianas o en fragmentos sobre papiro, algunos de los cuales se remontan claramente a principios del siglo ii. Aunque su texto suele ser conocido como el occidental, su uso no estuvo nunca restringido a las Iglesias de Occidente.

La idea de que un mismo autor compuso ambas versiones fue reafirmada a finales del siglo xix, pero ha sido posteriormente rechazada por la mayoría de los más importantes comentarios modernos. En contra de ella, citan las grandes contradicciones entre ciertos pasajes de ambas versiones, que les parece prueban que no pueden ser de una misma persona. No son objeciones convincentes. Las opiniones de un autor pueden cambiar drásticamente, y, en cualquier caso, no todas las variantes son de la misma categoría. Su fuente principal, el *Codex Bezae*, fue copiada muy tardíamente, y en su texto hay añadidos posteriores a un núcleo más antiguo. Este núcleo es difícil de definir con exactitud, pero sin duda existe. En la pasada década, la crítica puramente textual de las diferencias se ha ampliado de nuevo para dar entrada a la crítica literaria y estilística. Cuando es posible la comparación, se arguye hoy que el estilo del material no incluido en los códices se asemeja al que distingue al resto de los *Hechos* tal como lo conocemos por su otro texto, la línea alejandrina. Incluso quienes se oponen a la idea de los dos originales se ven obligados a suponer un revisor cristiano muy antiguo que trabajó a continuación del autor, a principios del siglo ii d. C., y conocía muy bien su pensamiento y su lenguaje. Muchos de los pequeños añadidos son difíciles de explicar como relleno posterior. Su estilo, así como su misma existencia, avalan la opinión más antigua de que el autor de los *Hechos* revisó su propio texto y publicó en vida dos versiones. Sigue siendo la respuesta más atractiva a una cuestión que continúa abierta.

Si es acertada, la más extensa de ambas versiones es probablemente la última, porque es más fácil ver por qué fueron añadidos sus cambios que por qué habrían de ser suprimidos (aunque incluso esta opinión es discutida). Parece que el autor corrigió ciertos pasajes para enfatizar la mutua hostilidad con los judíos, puso mayor énfasis en el papel impulsor del Espíritu Santo e incluso añadió un repentino plural en primera persona que implica que estuvo presente desde temprana fecha en las vicisitudes de los cristianos de Antioquía. La enemistad judía, el Espíritu Santo y los repentinos usos del «nosotros» son rasgos presentes asimismo en la versión más breve; pero el autor, según esta opinión, los incrementó en la segunda edición. Añadió también ciertos detalles a los viajes y los planes; por ejemplo, que Pablo no predicó en Tesalia. Da también una identidad más clara a las personas: la madre de Timoteo, una judía, resulta haber sido viuda; los hijos de Esceva que practican el exorcismo en Éfeso aparecen como hijos de un sacerdote pagano, no de un enigmático sumo sacerdote judío. Por un cambio mínimo, las «mujeres principales» que escuchan a Pablo en Tesalónica se convierten en las «esposas de los notables», un punto al que no siempre se da el peso debido en los modernos estudios sobre el atractivo del primitivo cristianismo para las mujeres de condición alta e independiente. Si el autor de los *Hechos* escribió dos versiones, ¿cuál es la palabra «infalible»?

También en uno de los Evangelios es patente la revisión. En *Juan* 14, 31, durante el último discurso en la Última Cena, Jesús dice: «Levantaos, vámonos de aquí.» Sin embargo, siguen otros tres largos capítulos de monólogo antes de que salga con sus discípulos. Todos conocemos a ese invitado que dice a su interlocutor: «Tenemos que irnos» y habla durante otra media hora, pero es un personaje que seguramente no encaja en esa cena de despedida. La palabra «levantaos» ha sido explicada, a la desesperada, como una «invitación a un movimiento espiritual, no físico». Lo probable es que los capítulos 15-17 hayan sido añadidos a un plan originalmente mucho más breve y conciso. Nos enfrentamos aquí no a dos versiones alternativas, sino a un añadido no revisado, probablemente del propio autor.

En cambio, en *Juan* 8, 1-11 encontramos un famoso añadido que no es cosa del autor. En nuestras Biblias actuales leemos la conmovedora defensa por Jesús de una adúltera que estaba a punto de ser lapidada por sus pecados; «Aquel de vosotros que esté libre de pecado, que tire la primera piedra»; «Tampoco yo te condeno. Vete, y no peques más». El episodio falta en los códices del siglo iv que nos han llegado y que confirman el resto del texto del Nuevo Testamento y no es conocido en ningún papiro antiguo ni en nin-

guna cita de autores cristianos primitivos, aunque se trataba de un tema importante para mucho de lo que ellos discutían. Hay acuerdo en que su estilo difiere del resto del cuarto Evangelio, y en el lugar que hoy ocupa interrumpe la fluidez del texto. Hacia el año 400, Jerónimo sabía que figuraba en muchos manuscritos griegos y latinos del Evangelio, aunque sus credenciales eran dudosas. La historia en sí puede ser antigua; quizá se trate de la que era conocida para Papías a principios del siglo II por un espurio «Evangelio según los hebreos».

Esos versículos han chocado a muchos lectores por ser más cristianos que mucho de lo que contiene la escritura cristiana, pero es evidente que alguien los añadió, y hoy los críticos están de acuerdo en que no pertenecen al Evangelio. Mientras que la mayoría de los primitivos dirigentes cristianos eran muy duros con los pecados de índole sexual, esta escena mostraba el perdón cristiano en acción. Se deslizó allí discretamente por motivos éticos y doctrinales.

Hay una frontera tenue y difícil entre unas palabras (quizá en gran parte auténticas) que los cristianos insertaron en un Evangelio ya existente y las que un evangelista atribuyó inverosímilmente al propio Jesús. En la historia del texto, son esas inserciones los cambios que más nos preocupan. Si una escena así pudo ser intercalada tan por las buenas, ¿qué más pudo ser añadido de manera más hábil durante los aproximadamente cien años oscuros en los que apenas sabemos nada de la historia del texto? ¿Qué pudo ser también suprimido? Es un problema al que nos enfrentamos de manera especial al final del Evangelio de Marcos, el más antiguo de los cuatro.

Los textos más antiguos de este Evangelio terminan todos en 16, 8, y omiten las apariciones de Jesús que dan validez a la resurrección en el relato de los demás Evangelios. Después de ver al ángel en el sepulcro y oír que Jesús ha resucitado, las mujeres «salieron huyendo del sepulcro... y a nadie dijeron nada, porque tenían miedo». Según parecen reconocer los Evangelios de Lucas y Mateo, las primitivas versiones de Marcos se interrumpían aquí. Es un final notable, y, según una opinión valiente, se trata de una expresión original de «la insuficiencia, la falta de comprensión y la debilidad humanas en presencia del supremo acto divino». Un final tan bueno y enigmático resulta atractivo también para los modernos gustos literarios, y los críticos han escrito últimamente libro tras libro en defensa de su sutileza, a la que se debe en parte el creciente respeto por las dotes artísticas del autor de ese Evangelio.

Entre los textos antiguos hay otros problemas famosos sobre los finales, de los que el más conocido es el de la *Odisea* de Homero. La gente se pregunta si su último libro y medio es original o ha sido añadido tras un punto final bien conocido para dos notables eruditos alejandrinos, anteriores al año 170 a. C. Ellos creían que el poema terminaba cuando Ulises y Penélope se van juntos a la cama. El final de Marcos se basa en otro tipo de pruebas: los textos más antiguos, no las opiniones de antiguos críticos. Hay también una duda mucho más simple. Si no tiene paralelo el que una narración coherente fuera dejada colgando de una débil palabra del versículo griego que significa «para», es también increíble, a pesar de los recientes intentos de valoración literaria, que el primer Evangelio terminase bruscamente sin mostrar a Jesús resucitado.

La siniestra opinión de que el final original fue suprimido porque decía algo inconveniente no nos convence; el resto del Evangelio de Marcos es demasiado franco. La explicacion obvia es que la última parte del texto se perdió de una copia muy antigua, quizá del propio original del autor. Fue una pérdida accidental, que desde luego no afecta a la tradición cristiana de que Jesús fue visto después de su resurrección. Tal creencia había sido atestiguada años antes por Pablo (*1 Cor.* 15, 4). Sí afecta, en cambio, a nuestra idea de cómo fue valorado nuestro Evangelio más antiguo cuando apareció. Lejos de ser algo sacrosanto, era tratado de manera bastante descuidada, hasta el punto de dejar que se perdiese su última parte.

Los versículos 9-20 que ahora completan ese Evangelio son claramente un pastiche de mano posterior, algo que no es en modo alguno seguro para los versos con que termina la *Odisea*. También aquí la pérdida nos ha supuesto un beneficio, pues se trata de los versículos en que Jesús dice a los apóstoles que los creyentes «tomarán en sus manos las serpientes y, aunque bebieren algo mortífero, no les dañará». Los cristianos podían, pues, manejar lo que ningún judío prudente tocaría. No sólo sus escrituras no «manchaban las manos», sino que ni siquiera les morderían las serpientes. En 1909 estos versículos impresionaron tanto a un baptista norteamericano, George Hensley, que empezó a manejar serpientes y pasárselas a sus vecinos en las reuniones cristianas. Acabó muriendo mordido por una de ellas, pero cuando ya tenía setenta y cinco años. Esta práctica se conserva todavía en Iglesias *snake-handling* de Carolina y otras partes del Sur de Estados Unidos. Su prueba suprema del Espíritu cristiano no podía descansar en cimientos más dé-

biles: unas palabras que alguien añadió al final del Evangelio como si hubieran sido dichas por el propio Jesús.

9. DE LOS ROLLOS A LOS LIBROS

I

Estas incertidumbres textuales forman parte de un contexto más amplio. Mientras hubo cristianos que habían escuchado a los apóstoles o incluso al propio Jesús, no era una preocupación dominante la de convertir el cristianismo en una fe con libros propios y seguros. Algunas de las epístolas de Pablo se perdieron; lo mismo ocurrió con algunas de las primeras narraciones sobre la vida de Jesús (a juzgar por *Lc.* 1, 1); y de un primitivo ejemplar del Evangelio de Marcos, quizá el original, se extraviaron los últimos versículos. Sin embargo, los libros pasaron a ser una característica cristiana a finales del siglo II. Mientras los judíos continuaban copiando sus textos sagrados en impresionantes rollos de pergamino o de otros materiales sólidos, los fragmentos más antiguos en papiro de los Evangelios cristianos y las copias cristianas de las escrituras hebreas están todos en forma de pequeños libros o códices. Los cristianos han sido vistos incluso como los iniciadores del cambio del rollo al libro, que fue gradualmente extendiéndose a los escritos no cristianos y tanto ha influido desde entonces en la lectura. No obstante, nuestras muestras de primitivos papiros cristianos son mínimas y se limitan a Egipto, y sus fechas siguen siendo controvertidas. Probablemente los cristianos del siglo II se limitaron a apuntarse al cambio al libro o códice que estaba entonces iniciándose en torno a ellos. No obstante, lo significativo es su ruptura con la práctica judía, y las causas son muy discutidas. La facilidad de consulta, de comparar texto con texto y línea a línea, fue quizá un motivo, pero no necesariamente. Algunos de los primitivos libros cristianos contenían únicamente un texto, fácil de confrontar de todos modos, y los rollos continuaron empleándose para los documentos oficiales durante la Edad Media, a pesar de que también necesitaban ser consultados y comparados. Quizá los cristianos deseaban simplemente diferenciarse de los venerables rollos de los judíos y de sus sinagogas, y adoptaron la forma ya existente de los libros de papiro, volúmenes desaliñados destinados al uso cuyo aspecto «de diario» no se parece nada al de un valioso rollo judío de elegante escritura.

El cambio puede haber comenzado por las copias de los Evangelios y haberse extendido después a los textos del Antiguo Testamento que los cristianos deseaban utilizar. Su origen coincide con la actitud menos reverente de los cristianos hacia la palabra escrita. A nadie se le ocurría que un libro cristiano fuera tan sagrado que pudiese manchar las manos. Cuando los primitivos cristianos citaban palabras que conocemos por nuestros Evangelios, con frecuencia mezclaban las de Evangelios diferentes como si fuesen del mismo. Esta costumbre (atestiguada desde los años 90) es sintomática: lo que les importaba era las «palabras de Jesús», escritas u orales, no cada texto sagrado en concreto. Como la mayoría de los seglares cristianos posteriores, los cristianos primitivos consideraban que el supremo valor de los Evangelios era que transmitían la palabra de Jesús. Tampoco prestaban mucha atención al hecho de que los evangelistas les hubiesen dado forma, y a veces incluso las hubiesen inventado, para adecuarlas a la visión que cada uno tenía del Nazareno.

Algunos de los resultados podemos verlos en una larga carta enviada por los cristianos de Roma a Corinto a mediados de los años 90, la llamada Primer Clemente. El nombre aparece sólo en el título de la obra, que le fue añadido aproximadamente hacia el año 150. Esta carta anónima se refiere directamente en dos ocasiones a «las palabras del Señor Jesús», pero ninguna de estas citas es de expresiones que se encuentren en nuestros Evangelios. El autor ignora también que exista un Nuevo Testamento que pueda limitar su libre utilización de la escritura. Insta a los de Corinto a consultar su epístola del «bendito apóstol Pablo», y al parecer aludía también a otras cartas paulinas como si ya las conociese reunidas. Desde luego conocía nuestra *Epístola a los hebreos*, aunque no su autor anónimo. Sin embargo, tras mencionar *Romanos* 1, 29 continuaba con una cita del salmo 50, precedida de la frase «Porque la escritura dice...». Parece que las epístolas de Pablo no equivalían para él a la escritura. Es sorprendente que sólo citase la palabra de Jesús dos veces, mientras que se refiere en más de un centenar de ocasiones a versiones de la escritura hebrea. Evidentemente, para este autor el cristianismo no era todavía una «religión del libro» con un cuerpo de textos cerrado.

Llegó a serlo gradualmente, pero deberíamos obrar con cautela al utilizar nuestra visión retrospectiva. Hacia el año 100 como más tarde existían ya nuestros cuatro Evangelios,

pero no eran los únicos. Durante el siglo II sabemos de otros diez o más, entre ellos un Evangelio de Tomás, un Evangelio de Pedro, un Evangelio de los Hebreos y un Evangelio de la Verdad. Algunos nos son hoy mejor conocidos gracias a los papiros encontrados en Egipto que han resultado contener fragmentos de esos textos, no siempre en la lengua original. Todavía son posibles nuevas sorpresas, pero nuestro conocimiento de esos otros Evangelios ha aumentado de un modo fascinante en el siglo pasado.

Una reacción apresurada es la de desecharlos como invenciones secundarias que no añaden el menor valor histórico a los cuatro Evangelios que hoy figuran en nuestras Biblias. Se trata de textos muy variados, algunos de los cuales son meras colecciones de dichos. Otros contienen una narración, pero quizá no del mismo alcance que las de nuestros cuatro. El Evangelio de Pedro narra la pasión, el entierro y la resurrección de Jesús, pero incluye una vívida aparición suya mientras está resucitando, presenciada por los soldados romanos que guardan el sepulcro. El relato está empapado de alusiones a la escritura hebrea, pero es sin duda una ampliación de la narración de la Pasión que contienen los cuatro Evangelios principales que viene a llenar la laguna que éstos habían dejado al no describir la resurrección propiamente dicha.

No todos esos textos son tan llamativos como el Evangelio de Pedro, y dos de ellos resultan especialmente curiosos. Uno es un Evangelio de identidad desconocida, del que en 1935 fueron publicados cuatro fragmentos procedentes de un papiro encontrado en Egipto. El papiro fue escrito en griego no más tarde de mediados del siglo II, y posiblemente incluso hacia el año 120, mientras que el texto podría muy bien haber sido compuesto incluso antes. Un cristiano hizo una copia para uso propio. El otro es una colección de dichos que tuvo una vida más antigua y variada antes de aflorar en lengua copta en un papiro de la primera mitad del siglo IV. Es conocido como el Evangelio de Tomás, título atestiguado por vez primera en un autor cristiano que escribía hacia 200-230, aunque su idea del contenido no coincide con la nuestra.

Estos dos tipos de evangelio alternativo tienen una forma algo diferente. El Evangelio Desconocido, publicado en 1935, era evidentemente una narración, y probablemente incluía un relato completo de la Pasión. En los escasos fragmentos griegos conservados leemos cómo Jesús discutía sobre su autoridad con los letrados y el pueblo; cómo huyó cuando el pueblo quiso lapidarlo y cuando las autoridades

trataron de arrestarlo; cómo curó a un leproso que expresamente dice que había contraído la lepra por viajar con leprosos y comer con ellos en una posada; cómo dejó de lado una pregunta sobre dar a los reyes lo que les pertenece; cómo a orillas del Jordán extendió su mano derecha e hizo el milagro que desde el punto de vista botánico parece muy interesante (el texto es fragmentario, pero hubo algo que «dio fruto»).

Excepto por el milagro, la mayoría de estos fragmentos se parecen a versículos de nuestros Evangelios sinópticos y a pasajes del cuarto Evangelio, pero el estilo y el orden son diferentes. ¿Está su autor utilizando una tradición oral de dichos de la que se sirvieron también los cuatro evangelistas o se basa en los escritos de éstos, a los que añadió por su cuenta algunos fragmentos tradicionales? Los primeros editores modernos de los papiros sugerían incluso que el cuarto evangelista había utilizado esta obra desconocida como una de sus fuentes. Uno de sus pasajes es casi idéntico a nuestro *Juan* 5, 39. El Evangelio Desconocido aún no ha sido bien estudiado, pero en mi opinión aprovechó los textos de nuestros cuatro Evangelios principales, redactó de nuevo y reordenó lo que tomó de ellos y añadió fragmentos conocidos por otras tradiciones orales. Es en buena medida de segunda mano, pero no enteramente.

Podría todavía resultar ser más antiguo de lo que nadie admite; un nuevo papiro podría cambiarlo todo. Incluso ahora, lo importante no son tanto sus contenidos alternativos como su misma existencia. Quienes le dan una fecha posterior a la de nuestros cuatro Evangelios bíblicos han de aceptar que éstos no excluían las narraciones alternativas; el Evangelio Desconocido perteneció a un cristiano que seguía queriendo poder leerlo. No parece parcial ni más extraño que tantos pasajes de nuestros cuatro textos bíblicos. En la primera mitad del siglo II, éstos aún no habían asentado su dominio.

A diferencia del Evangelio Desconocido, el Evangelio de Tomás no es una narración. Existió en diversas formas, pero nuestro texto más completo es un papiro encontrado en Nag Hammadi (Egipto) que contiene 114 dichos de Jesús en copto, uno tras otro. Desde su identificación en la década de 1950, una minoría de especialistas se ha preguntado si alguno de esos dichos no podría ser más auténtico que palabras parecidas de Jesús que están hoy en nuestros cuatro Evangelios bíblicos. Tal vez Jesús dijera «Haceos pasajeros» (dicho 42); tal vez no. Quizá dijo «Ama a tu hermano como a tu alma» (dicho 25). Sería divertido que el dicho 95 fuese más auténtico que los versículos parecidos de nues-

tro tercer Evangelio: «Si tenéis algún dinero no lo prestéis con interés, sino dádselo a aquel que no va a devolvéroslo.» Sería fascinante que Jesús hubiese hablado explícitamente contra el modo en que se ganan la vida los banqueros. Lo sería también que el dicho 114 fuese realmente de Jesús y no invención de un primitivo misógino cristiano: «Simón Pedro les dijo: "Que se aleje Mariham de nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida." Dijo Jesús: "Yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres; pues toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos."»

La cuestión de la autenticidad nos lleva, en mi opinión, en otra dirección. Parte del material del Evangelio de Tomás se remonta a mediados del siglo II, y probablemente más atrás, y nos traslada a una época abundante en esos repertorios, que Papías y otros conocían, junto a todos o algunos de nuestros Evangelios bíblicos, hacia el año 120. Como esos textos, el Evangelio de Tomás se desarrolla en torno a unos temas concretos: la búsqueda y hallazgo del conocimiento, el potencial divino que hay en todo cristiano, la vida solitaria, la oposición al sexo y a las mujeres. Estos temas son más llamativos que los de nuestros cuatro Evangelios, y su Jesús ha perdido el contacto con su marco histórico, judío. No obstante, también los evangelistas seleccionaron, arreglaron y dieron forma a muchas palabras que atribuyeron a Jesús. Las coincidencias entre sus palabras y las que hoy encontramos en Tomás o en el Evangelio Desconocido nos recuerdan que tales dichos circulaban en formas diferentes, no que una sea auténtica y la otra no. Ninguna es auténtica, si entendemos por ello las palabras exactas de Jesús. Expresan lo que Jesús significaba para los primeros cristianos, ya se tratase de un autor sinóptico, un cristiano desconocido o el autor de los dicho de Tomás. Es bastante improbable que Jesús dijese nunca que las mujeres tenían que hacerse machos, y quizá los apóstoles nunca fueron tan descaradamente sexistas como el Simón Pedro de Tomás. Pero el cristianismo primitivo no dudó en implicarlos en problemas que seguían vivos en sus Iglesias.

II

Hasta principios de la década de 170 no conocemos a ningún cristiano que considerase que nuestros cuatro Evangelios eran algo aparte. Fue entonces cuando Taciano armonizó los cuatro en un libro. Antes que él, en los años 140, sabemos de Marción, quien pensaba que con un solo Evangelio, nuestro tercero, era suficiente, y aún tuvo que suprimir de él ciertos pasajes molestos para hacerlo satisfactorio. Entretanto habían seguido apareciendo Evangelios alternativos, como el Evangelio de la Verdad y otros muchos.

A menudo se supone que fue la herejía lo que primero obligó a definir a nuestros cuatro Evangelios como autorizados, a fin de excluir a Marción y a los autores de los Evangelios quinto al vigésimo. Quizá estas alternativas hiciesen aumentar el respeto por los cuatro hoy bíblicos, pero es muy poco probable que lo hayan creado. El Evangelio de Tomás se compone sólo de dichos, sin narración, y hay que ser un excéntrico especialista moderno para pensar que lo que se cuenta desde la Pasión hasta la Resurrección en el Evangelio de Pedro es más auténtico. Es más completo, pero no tiene mayor autoridad. Las diferencias son bastante obvias. En cuanto a los fragmentos del Evangelio Desconocido, opino que se basan en nuestros cuatro Evangelios canónicos, aunque añadan algo. Esta dependencia es ya una muestra de respeto, mientras que el autor no es el único que recurre también a otros. Al terminar el siglo, un intelectual cristiano, Clemente de Alejandría, citaba todavía el Evangelio de los Egipcios e interpretaba uno de los dichos que atribuye a Jesús, aunque sabía de sobra que no era uno de los cuatro canónicos. Hacia el año 200, el obispo de Antioquía halló que el Evangelio de Pedro era objeto de alta estima en una iglesia de Cilicia. Si era inofensivo, estaba dispuesto a permitir que se leyese; pero cuando vio que era herético (negaba los sufrimientos de Jesús), prefirió que fuese retirado. Aun así, admitía que grandes partes de él eran conformes a la verdadera fe.

En cuanto al resto de nuestro Nuevo Testamento, existía una colección de las epístolas de Pablo, tal vez hacia los años 90, y con seguridad alrededor del 120. El Primer Clemente pudo conocerla, y *2 Pedro* la conocía sin duda. Tal vez incluía ya las dos epístolas a Timoteo con su falso autor. En otros sitios, los lectores cristianos no eran tan crédulos y seguían impugnando la autenticidad de las cartas de Pedro (en especial la segunda), de algunas de las de Juan, y sobre todo del *Apocalipsis*. Sus argumentos eran con frecuencia muy perspicaces, y nos recuerdan que desde el auge de la erudición literaria los autores con identidades falsas no se salieron ya siempre con la suya. Se pretende a veces que la Iglesia y el Nuevo Testamento se desarrollaron juntos, pero su relación, como la de la mayor parte de los her-

manos y hermanas, siguió siendo decididamente precaria.

Hasta el siglo IV no confeccionan los autores cristianos una lista de los libros que hoy aceptamos como la Biblia y dan a entender que se trata de una lista exclusiva. En el mundo de habla griega, Atanasio, el gran obispo de Alejandría, envió una carta a sus Iglesias en el año 367 en la que citaba los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento y los describía como las únicas «fuentes de salvación» a las que no debían permitir que nadie añadiese ni quitase nada. En el Occidente latino, una lista semejante se había consolidado a mediados del siglo IV, y es costumbre referirse a la exposición de san Agustín y a dos concilios del norte de África (en 393 y 397) que la confirmaron. Sin embargo, es también evidente que el desacuerdo persistía, especialmente entre los grecoparlantes más racionales. Los concilios de Oriente seguían legislando sobre listas de escrituras aprobadas, a la vez que no siempre estaban de acuerdo en sus resultados. En los años 370 no había obispo que tuviese un olfato más fino para la herejía que Epifanio, un prelado de Chipre, pero él todavía incluía la sugerente *Sabiduría de Salomón* al final de su lista de libros del Nuevo Testamento (tal vez compartía la creencia de que había sido escrita por Filón, un judío contemporáneo de Pablo). Incluso en Occidente, la influencia combinada de san Agustín y de los diversos concilios locales no acabó con la necesidad de reiterar y reafirmar. Entre los muchos cristianos que vivían en otras partes, la idea de un canon taxativo hubiese parecido extraña. En Oriente, la Iglesia ortodoxa siria todavía reconoce tan sólo veintidós de nuestros veintisiete libros del Nuevo Testamento para ser leídos en las iglesias. Sus antiguos miembros admitían también una falsa tercera epístola de Pablo a los Corintios. La creencia en este texto pasó a la Iglesia armenia, de cuya lengua fue traducido al inglés por lord Byron. Entretanto, la Iglesia etíope seguía dando muestras de guiarse por dos cánones distintos, uno de los cuales era lo bastante tolerante para incluir otros ocho libros en el Antiguo Testamento, como el de Clemente o un libro de la Alianza en dos partes.

Listas variadas y complejidades locales podrían multiplicarse, pero confirman dos cosas muy simples: ninguna autoridad central fijó nunca un Nuevo Testamento para todas las Iglesias cristianas primitivas, lo mismo que no había ocurrido anteriormente tal cosa para las escrituras hebreas. Las listas exclusivas de libros del Nuevo Testamento aparecieron en época bastante tardía, cuando la gente se puso a pensar sobre ellos. Durante trescientos años el cristianismo se las había arreglado sin tales andaderas, e incluso después no todos los cristianos reconocieron una misma lista. Los libros del Antiguo Testamento eran todavía más discutibles. La histórica cifra de veintidós, conocida en Judea antes del año 70, cobró nueva importancia, sobre todo cuando los cristianos empezaron a citar de un número más amplio de libros y sus oyentes judíos se quejaban de su escasa autoridad.

Obviamente, no resulta plausible citar el acuerdo de los primeros cristianos sobre sus escrituras como prueba, o resultado, de la guía de su Espíritu Santo. Incluso un ateo puede ver la diferencia entre los Evangelios alternativos, más ampulosos o sectarios, y uno de los cuatro reconocidos. Por lo demás, incluso los primeros cristianos que respetaban nuestros cuatro textos bíblicos podían citar también pasajes de algunos de los otros. En cuanto al resto del Nuevo Testamento, no hubo nunca un acuerdo definitivo sobre él, a menos que se niegue la participación en los dones del Espíritu Santo a todas las Iglesias siríacas, etíopes y ortodoxas griegas, y a tantos cristianos como escribieron en griego a lo largo de los primeros siete siglos de la historia de la Iglesia e hicieron aportaciones tan sutiles a la teología.

Cuando leemos el Nuevo Testamento, lo que estamos leyendo es una lista de libros que algunos de los obispos cristianos aprobaron e impusieron más de trescientos años después de la muerte de Jesús. La lista de los libros del Antiguo Testamento no fue nunca tan taxativa, y sus márgenes siguieron siendo materia de discusión entre los cristianos. Tres siglos son mucho tiempo. Esas listas tardías, ¿crean realmente una unidad dotada de tal autoridad que resulte determinante para nuestra interpretación? Tal como se nos presentan, corren más bien el riesgo de aumentar nuestras confusiones. Los nombres y los libros de sus autores lo que hacen es condensar la rica historia de la jungla del Antiguo Testamento. El texto que hoy figura en nuestras Biblias usuales es sólo el texto hebreo que grupos de eruditos bienintencionados aprobaron de modo definitivo en los siglos VII y VIII d. C. No era el único texto posible, y cuando adjudicaron una letra a cada sonido vocal sus conjeturas no siempre fueron acertadas.

En cuanto al Nuevo Testamento, corre también el riesgo de ser un mero compendio. El Evangelio de Mateo no fue escrito por Mateo; las epístolas a Timoteo, a Tito y a los Hebreos no fueron escritas por Pablo; las cartas de Pedro no las escribió Pedro, y dudas muy serias rodean a las de Santiago y de Judas. Los diversos Juanes pueden ser o

no ser una misma persona, ser el apóstol o ni lo uno ni lo otro, pero hay una certeza sobre la tercera de las cartas de Juan: su presencia en nuestra escritura sagrada hubiese asombrado al jefe de cierta comunidad cristiana a la que su autor había escrito. Este dirigente se negaba a recibir al autor y a sus «hermanos», y si alguien trataba de hacerlo «lo echaba de la comunidad». Es de suponer que este guía cristiano participase del Espíritu Santo, pero excluía a quienes estaban detrás de las mismas cartas que hoy tenemos por sagrada escritura.

Este carácter de compendio es importante porque oscurece una significativa verdad histórica. Fuera del Nuevo Testamento, el efecto de las falsas identidades resulta inconfundible. En el período de aproximadamente los años 400-600, «falsificaciones agresivas» añadieron epístolas falsas a las colecciones de casi todos los primeros autores de cartas cristianos. Esos falsos textos de teología ayudaron a alistar a las grandes autoridades del pasado en este o aquel bando de un cisma o una heterodoxia contemporáneos. Un especialista en la historia de la Iglesia ha dicho acertadamente: «En tales circunstancias, la conservación de algunos textos auténticos parece casi milagrosa. A las necesidades de la teología dogmática les preocupaba muy poco el sentido histórico. [Hacia el año 600] habían provocado una distorsión de los materiales históricos sobre los que supuestamente se edificaba esa teología. La total falta de comprensión del desarrollo histórico permitió que documentos auténticos y falsos se mezclasen de tal manera que no iban a ser desenmarañados durante más de un milenio.»

Las falsificaciones de los propios cristianos hicieron que hasta después del año 1500 no fuera posible empezar a escribir una historia crítica del pensamiento cristiano.

Ese mismo peligro rodea al Nuevo Testamento. Si tomamos al pie de la letra sus autores, sus títulos y la idea de un canon decisivo, se diría que la escritura sagrada termina con los apóstoles y sus contemporáneos, y que cuanto hace a la fe y la práctica cristianas quedó establecido por las palabras del propio Jesús y los textos inspirados de sus apóstoles. En realidad, muchos puntos capitales fueron apareciendo a lo largo del tiempo. Lo mismo ocurrió con algunos pasajes de los Evangelios. Este hecho histórico es de la mayor importancia para que los cristianos sepan a qué atenerse sobre sí mismos. El cristianismo tuvo cuatro Evangelios, no un texto único, y una amplia variedad histórica de autores en el resto de su canon. Al igual que la escritura hebrea, llevaba incorporada la incoherencia. El agrupar esos

textos en una Biblia no hizo que desapareciesen sus diferencias ni creó una autoridad que anulase su carácter previo. A finales del siglo IV, un viejo pagano escribió una bella carta a san Agustín en la que lo encomendaba a los dioses paganos. Éstos eran venerados en todo el mundo, decía, en «armoniosa disonancia». Una disonancia parecida resuena todavía en la Biblia cristiana. Al fin y al cabo, sus autores eran sólo humanos.

10. ¿UNA ESCRITURA ORIGINAL?

En una maraña tan asombrosa, no hay la suficiente coherencia para respaldar una teoría de la verdad bíblica. Al cabo de más de mil años, acabamos teniendo una Biblia y un canon, pero no una «obra» única. La idea de que ese canon, tal como hoy lo poseemos, debe ser el punto de partida para nuestra interpretación es singularmente débil. Hay unas comunidades, las Iglesias, que han llegado a aceptar los libros canónicos y a leerlos de determinadas maneras; dentro de su tradición, tienen autoridad. Pero esa tradición no prejuzga todos los demás intentos de interpretarlos; sus lectores no son prisioneros de todos los lectores anteriores. Al agrupar esos textos, se hace muy posible que una comunidad los interprete equivocadamente. Estas interpretaciones erróneas pueden ser muy interesantes (por ejemplo, la idea de que Isaías profetizó el nacimiento de Jesús), pero no por eso son verdaderas. El amontonar los textos y leerlos en relación unos con otros no anula lo que esos textos eran previamente o lo que significaban; sólo añade otro modo de leerlos que con frecuencia puede ser erróneo, y a veces incluso un fraude.

Aun dentro de cada libro, lo que hoy leemos en la Biblia es el resultado del relleno y la reinterpretación. Este proceso es manifiesto en gran parte de la escritura hebrea, no sólo en los libros de los profetas sino también en los de narración y sabiduría. Lo mismo que el libro de *Jeremías*, los de *Samuel* existieron antes en varios textos, unos más breves que otros. Tanto el libro de *Job* como el *Eclesiastés* han sido modificados y añadidos, de modo que ninguno de ellos tiene ahora un sentido coherente. Todos creemos saber más o menos de qué tratan, pero no son totalmente inteligibles, en parte porque adaptadores y revisores posteriores intercalaron discursos y comentarios que socavan el punto de

vista de los autores. Estos insertos no nos han proporcionado un *Job* o un *Eclesiastés* nuevos e inteligibles; sólo han hecho los textos difíciles de comprender. Los críticos literarios o los fundamentalistas estrictos pueden entusiarmarse con tales añadidos, pero siguen siendo adiciones postizas a libros ya escritos. No hay «prejuicio» mágico y subjetivo, ni camelos de los historiadores (como a veces lo han denominado los críticos literarios), en ver ese material como lo que es. Los historiadores diagnostican lo que tenemos, no aspiran imaginariamente a algo más puro y anterior. Su diagnóstico utiliza el método y la prueba.

Los resultados pueden ser negativos en aspectos importantes. Especialmente en el Antiguo Testamento, los historiadores nos han ayudado a darnos cuenta de que no podemos esperar recuperar el texto primitivo «original». Es en otros, sobre todo en los no historiadores, en quienes sigue siendo muy fuerte el afán de reconstruirlo. El más reciente comité internacional sobre el texto del Antiguo Testamento definió su tarea al identificar cinco mil lugares importantes en los que una palabra hebrea era tan enigmática que podía necesitar ser corregida. No es sólo que estas correcciones susciten difíciles cuestiones de método (¿podemos realmente comparar las palabras hebreas con otras palabras semíticas, por ejemplo árabes, y deducir un nuevo sentido no atestiguado?). Hay un problema más profundo: el punto de partida, el tardío texto hebreo masorético, excluye ya muchas alternativas anteriores. Se trata tan sólo de una versión arbitraria consagrada por el uso, no de historia. En cuanto al Nuevo Testamento, en 1966 las United Bible Societies publicaron un texto griego para estudiantes y traductores que también ellas calificaban de modélico *(standard)*. Su comité consideró que había dos mil lugares de los que en los buenos manuscritos nos habían llegado variantes de cierta importancia, y después eligió entre ellas. No es sólo que en 1975 ese texto griego tuviera que ser revisado en dos ocasiones, porque ninguna revisión ha demostrado todavía estar libre de error y a salvo de mejoras; es que el propósito mismo, una versión modélica, es engañoso e irreal. A partir de la variedad que poseemos, cualquier modelo implica una pérdida; no nos da, ni puede darnos, exactamente lo que escribieron originalmente Pablo o los evangelistas.

En consecuencia, los historiadores no persiguen el original perfecto; sus versiones no autorizadas ven más bien un beneficio, no una pérdida, en esa jungla textual. Ésta afecta a la condición de todas las versiones revisadas o *standard* que son el objetivo de los modernos traductores. Una cosa es cambiar el alemán de la Biblia luterana o el inglés de la *King James version* porque hoy estemos seguros de que una palabra hebrea o griega tenía un significado diferente, y otra muy distinta hacer cambios con el fin de acercarnos más al original. El texto original del Antiguo Testamento está perdido para nosotros, y los textos griegos del Nuevo Testamento no nos llevan más allá de pequeñas variantes y alternativas posteriores en más de cien años a la fecha más probable de composición de los Evangelios. La «autenticidad literaria» es un ideal fuera de lugar para las traducciones del Antiguo Testamento, y en mi opinión también para las del Nuevo. Donde el original y los textos auténticos se han perdido para nosotros, se ha propuesto atractivamente como ideal la autenticidad escrituraria. Hay escrituras pero no una escritura exacta, hasta donde llegan nuestros conocimientos; por tanto, cada grupo de lectores debería ser libre de utilizar aquella forma de escritura que se halla históricamente arraigada en sus propias tradiciones de liturgia, oración, himnos y lenguaje. En inglés, la *Versión autorizada* ocupa un lugar especial que debería, incluso ahora, ser inquebrantable; en griego, la versión de los Setenta, y en las sinagogas la hebrea masorética, ligada a siglos de recitado y uso litúrgico. No podemos volver al original, y una consecuencia es que las tradiciones más queridas tienen mayor autoridad de la que creen algunos de sus críticos modernos.

En cuanto al canon, no es tanto una habitación amueblada como un cuarto lleno de objetos de fechas diferentes a los que hemos acordado no añadir ni quitar nada. ¿Forman por ello tales objetos algo nuevo, un interior con un estilo propio? Sin duda, pero no por ello pierden cada uno su carácter. Las sillas siguen siendo sillas y las mesas de juego mesas de juego, aunque ahora las utilicemos para escribir o para poner flores. Además, los textos tienen un significado, no son objetos mudos. La significación original y las interpretaciones acertadas o equivocadas no son las normas más comunes para apreciar hoy otras artes. A la gente le gusta que las óperas se repongan cambiando de época y de atuendo; los intentos de revivir la música de Bach o de sus predecesores tal como fue interpretada originalmente son descartadas como un vano ideal, una interpretación como cualquier otra; y la pintura es expuesta a menudo buscando nuevas relaciones, como si el colocar un cuadro junto a otro cambiase el carácter de ambos. La interpretación forma parte de las artes, de modo que ¿por qué habríamos

de preocuparnos si la nuestra es nueva o personal? Como en la pintura o en la música, ¿por qué no ser también libres en la lectura? ¿No estarán los historiadores tratando de amarrarnos, como los filisteos a Sansón?

Sin embargo, los textos utilizan palabras con un significado, pretenden comunicar algo. Un texto bíblico puede haber tenido varios autores, todos los cuales nos son desconocidos; pero aun así esos escritores tenían unos fines, quizá opuestos, que guían (pero no agotan) lo que quisieron decir. La música carece de referencias y por eso resulta más maleable, pero los cuadros pueden referirse también a unos temas y han de ser comprendidos en función de ellos. Si ponemos un paisaje de álamos y sauces de Corot junto a la dorada lejanía de un paisaje clásico de Claude Lorrain, podemos sin duda cambiar el modo en que vemos cada uno de ellos. El contraste cambia la manera de apreciarlos, pero no altera el significado: el Castillo de Claude sigue estando encantado, y en su interior todavía Cupido visita a Psiquis. Lo mismo ocurre con un texto: podemos leerlo junto a otros muy posteriores, a la luz de éstos o con la fe de una época que no es la suya. En tal caso, probablemente lo comprendamos mal. A pesar del lugar que ocupa en la Biblia, el *Cantar de los Cantares* sigue siendo una colección de poesía erótica. A pesar del Nuevo Testamento, el Emmanuel de Isaías sigue siendo el hijo que va a nacerle a una joven del siglo VIII a. C., no el fruto de un futuro parto virginal.

Tercera parte

11. IDEAS DE LA HISTORIA

Nuestra Biblia nació de la larga y fascinante historia de una escritura que se desarrolló lentamente, de varios tipos de texto y de diversas creencias, la mayoría de ellas equivocadas, sobre la autoridad de cada una de sus partes. No hay otro libro que haya tenido una historia así, pero tampoco hay nada en esa historia que lo convierta en un libro cuyo contenido sea verdadero. El canon fue establecido tardíamente de manera retrospectiva, y proporcionó a algunas Iglesias nuestra Biblia, pero no dotó de una nueva coherencia a unas exposiciones contradictorias. Si elegimos entre ellas, podemos acabar consiguiendo que sean menos y, en principio, coherentes. Sin embargo, para ser verdaderas han de corresponder a los hechos. En los próximos capítulos voy a partir de esta respuesta a la escéptica pregunta de Pilatos y ver si ciertas partes de la escritura se ajustan a ella.

Los historiadores están en su elemento cuando se habla de esa correspondencia, pero son los primeros en darse cuenta de que no se trata de algo sencillo. Los libros bíblicos van desde salmos hasta visiones terroríficas. ¿Qué partes, si hay alguna, pueden ser leídas y estudiadas como historia? La correspondencia es una idea clara, pero ¿cómo conocer los hechos a los que los pasajes de la Biblia pueden corresponder? No se trata de objetos externos que podamos recoger como fósiles y compararlos con una parte de la escritura. Somos nosotros quienes los seleccionamos y los expresamos mediante palabras.

Sería extraño preguntar si muchas de las palabras de un salmo corresponden a un hecho histórico. El Señor puede muy bien ser el pastor del salmista, sus «tabérnaculos» pueden perfectamente ser «amables» y sus juicios sin duda «más deseables que el oro, sí, que el oro más fino», pero los historiadores no pueden contribuir al tema. La correspondencia es más bien cosa de los muchos libros de narra-

tiva. *2 Samuel* 16, 22 nos cuenta que «se levantó una tienda en la terraza para Absalón»; y Absalón entró a las concubinas de su padre a la vista de «todo Israel»; y *Juan* 11 dice que Jesús «gritó con voz fuerte: "Lázaro, sal fuera." Y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelta la cara en un sudario.» O estas cosas ocurrieron o no. Se trata de acontecimientos públicos, nada ambiguos y con testigos. Se dice que «todo Israel» miraba mientras Absalón «entraba» incansable a las diez concubinas que llenaban la tienda, y que «muchos de los judíos vieron lo que hizo Jesús y creyeron en Él». Si ocurrió tal cosa, ese fragmento de la Biblia es verdadero; si no, es falso.

Sin embargo, debemos dudar antes de esgrimir los hechos frente a la narración. ¿Y si esa parte de *Samuel* o del Evangelio, o la mayor parte de esos dos libros, no es historia sino literatura, para la que la pregunta por los hechos es tan irrelevante como para lo que se cuenta en *La leyenda dorada* o en *Guerra y paz* de Tolstói? Hay teólogos que consideran la narración bíblica como un relato literario, críticos literarios que la califican de ficción historificada o ficción en prosa, y comentaristas históricos que están de acuerdo con muchos fundamentalistas y dicen que es historia. Son etiquetas entre las que hay que distinguir, porque la cuestión de la verdad no es igualmente relevante para todas ellas; lo es para una historia, pero no para un relato literario o una ficción historificada. Tienen también que ver con las ideas imperantes entre el pueblo de la Biblia, los israelitas, y con la propia relación de Dios con la Biblia. «Los israelitas —se ha sugerido— estaban más obsesionados con la historia que ninguna otra nación de cuantas ha habido.» La Biblia ha sido valorada incluso como los anales de «la revelación de Dios en la historia», unos anales que hacían de la religión de los judíos algo único entre las culturas circundantes. «Historia» es en este caso una palabra tranquilizadora que parece hacer más sólida la autoridad de la Biblia.

Todo depende en gran medida de cómo la definamos. Podemos ser estrictos y limitar la calificación de historia a los escritos sobre el pasado que tienen un método crítico, sopesan las pruebas y tratan de escribir la verdad. Podemos incluso excluir a los autores que introducen dioses como principal explicación de los acontecimientos, porque los dioses pueden, en principio, explicarlo todo. Esta definición sería demasiado estricta; excluiría a la mayoría de quienes escribieron sobre el pasado en la Edad Media y a no pocos escritores de nuestra época que no se plantean

método alguno para sopesar o elegir sus pruebas (en especial, muchos biógrafos son muy ingenuos en lo que cuentan). Quizá deberíamos reservar esa definición para la buena historia, sin excluir por ello la no tan buena o incluso mala. Tan sólo tendríamos que dejar fuera los mitos, la poesía heroica o el afable arte narrativo. Si un autor está tratando de informar del pasado, quizá este mero hecho lo califique como historiador. Para mí, necesita también tratar de hallar sentido a sus interconexiones y, en general, de decir la verdad. Las interconexiones le exigirán fechar los acontecimientos, aunque sea de un modo simple. La datación o cronología ha sido considerada tan importante para la historia como la medida exacta para la física. Los que escriben pueden dar fechas equivocadas o hacerlo muy rara vez; pueden distorsionarlas, o tratar de hacerlas seguir un orden significativo o de que tengan un sentido más profundo. En tal caso serán muy malos historiadores; pero si son indiferentes por completo a las verdaderas secuencias temporales no son historiadores en absoluto. A una distancia de dos mil años o más, puede parecer imposible saber lo que un autor trataba de decir e irrelevante aplicarle nuestras ideas de verdad o falsedad. No estoy de acuerdo. Los israelitas no tenían una teoría de la verdad, pero es paternalista suponer que las gentes prefilosóficas no podían preocuparse por las pruebas o por si algo era verdadero o falso. Los israelitas tenían una rica tradición de leyes, tribunales y juicios. Son ellos, y no los filosóficos griegos, quienes nos han dejado la primera referencia del mundo a un nuevo interrogatorio para comprobar lo declarado primeramente por los testigos en un proceso. Nos ha llegado en la historia de *Susana y los ancianos* (de fecha incierta, tal vez hacia 200 a. C.). A veces se llevaba una queja a los tribunales para darle publicidad, y en ocasiones (como ahora) era solucionada mediante un compromiso. Pero la verdad y la prueba podían también entrar en juego. En cuanto a la idea de lo que es un historiador, en ninguna de las primeras culturas, la egipcia, la babilónica o incluso la griega primitiva, existió esa palabra, pero sus autores pudieron muy bien escribir historia antes de que nadie viniese a encasillarlos. El griego Tucídides es un soberbio historiador, se le mida como se le mida, pero no se dio a sí mismo ese título. El producto antecedió a la profesión.

El propósito de los autores no resulta oscuro simplemente porque sean antiguos. A veces esos autores antiguos nos lo explican, pero en general tenemos que deducirlo de lo que escriben. También lo que se proponen los autores mo-

dernos, sobre todo los poetas, suele ser materia de deducción. Sin embargo, ayuda a formar nuestras conclusiones el que comparemos los antiguos escritos de varias culturas relacionadas y ampliemos así nuestras ideas sobre lo que los autores podían pretender. La narrativa bíblica tiene dos tipos de vecinos: los griegos, cuya lengua se convertiría más tarde en la del Nuevo Testamento, y las diversas culturas del Cercano Oriente, la asiria, la babilónica y la egipcia, que influyeron sobre Israel en el período anterior.

Las culturas del Cercano Oriente fueron muy conscientes del interés y la utilidad de los escritos sobre el pasado. Durante la época de David y Salomón, los escribas de Asiria estaban consignando las campañas de sus reyes en primera persona (los anales reales que han sido hallados en sus palacios). Había registros de sus edificios, listas de sus reyes, textos que reconstruían la geografía de los reinos de remotos predecesores (para mayor honor de un rey contemporáneo), e incluso un texto que relacionaba a los reyes de Asiria con los de Babilonia y culpaba a los babilonios de las frecuentes violaciones de los tratados por los que se regían sus fronteras. Tenemos sólo una pequeña muestra de esos textos y podemos todavía descubrir muchos más, anteriores o posteriores a ellos. Hay también rastros de crónicas asirias escritas en tercera persona año tras año, y que pueden haber sido la fuente de los anales reales. Entre la época de Ajab y la de Jeremías, los escribas de Asiria produjeron una literatura muy variada, registrando, imaginando y distorsionando acontecimientos pasados. Periodistas naturales de los asuntos del Cercano Oriente, muy pronto comprendieron su utilidad.

En Egipto había florecido desde hacía mucho tiempo una selva de cuentos e historias, como ocurre todavía. También allí los anales del pasado se centraban en el monarca y figuraban con frecuencia en inscripciones. Les importaban sus gestas y la aprobación de los dioses, aunque no tanto la verdad y todavía menos los cambios. En Babilonia, especialmente durante los siglos VII y VI a. C., el pasado fue un tema vivo para los más cultos. Era registrado en las anotaciones diarias de los astrónomos, los libros que se ocupaban de sus augurios y predicciones, y también en una larga y notable crónica continua. Esta crónica babilónica es un importantísimo redescubrimiento de la investigación reciente. Conocemos ahora una larga secuencia de textos que consignaron los acontecimientos importantes y los fecharon año por año, comenzando en el 747 a. C. y llegando más allá del 539 (la llegada de los persas) e incluso de Alejandro Magno. En Babilonia hubo también listas de reyes e imaginativos intentos de reconstruir las crónicas de un pasado mucho más lejano, remontándose hasta antes del 2000 a. C. Estas reconstrucciones de épocas remotas son distintas de las crónicas contemporáneas, y hemos de tenerlas presentes cuando tratamos de evaluar el carácter de textos bíblicos como el *Génesis* o *Números*. Había también libros que explicaban los sucesos por causas muy simples, generalmente religiosas (el respeto, o el descuido, de un dios y de su festividad). Un texto muy interesante, la *Crónica de Asaradón* (escrita después de los años 660 a. C.), utilizó la información contenida en la crónica anual o que sirvió de base a ésta, pero amañándola para dejar lo mejor posible a Asaradón y justificar un período siniestro de la historia de Babilonia. No es una iniciativa tan diferente de ciertos aspectos de los libros de los *Reyes* de nuestra Biblia.

Como los autores de la escritura hebrea, los de esas culturas se preocupaban por las listas, las fechas precisas y el pasado remoto. Fechaban los sucesos por los años del reinado de un rey (sus calendarios y otros métodos para contarlos eran variados y bastante complicados). Los cronistas babilónicos daban incluso fechas que trataban de sincronizar los acontecimientos los diferentes reinos (asirio, babilonio y elamita). Hay aquí una estrecha semejanza con la manera de fechar los libros de los *Reyes* bíblicos. También se parece en el modo de explicar por qué pasan las cosas. Los babilonios podían explicar un reinado o una época por la poca atención prestada a uno de sus dioses (uno de estos textos, la *Crónica Weidner*, se remonta probablemente a hacia 1100 a. C.). Años después, los autores que figuran en la Biblia no eran ciertamente los únicos que explicaban los acontecimientos históricos por transgresiones contra Yahvé. Tampoco lo fueron en sus métodos ni en su anonimato. Esos textos del Cercano Oriente observan la norma de todas las narraciones de la zona, incluida la Biblia: no nombran a sus autores. Ninguno de ellos es consciente de sus métodos o tiene un criterio sobre el uso de las pruebas; tampoco lo hace la narrativa hebrea. Hay, sin embargo, diferencias considerables, como hubiese advertido cualquier israelita que hubiera entrado en una biblioteca, encontrado la crónica babilónica y conseguido traducirla.

Los autores del Cercano Oriente centraban sus escritos en los reyes (los babilonios, pero no los asirios, los dividían en dinastías). A veces trasladaban los textos o las hazañas de un monarca y se los atribuían a otro, pero nunca sugerían que la monarquía pudiera dejar de gobernar su mun-

do. Aunque la crónica babilónica parece basarse en los hechos, contiene breves listas de acontecimientos que no dan la menor explicación fundada en motivos humanos. Sigue siendo discutible que fuera escrita sólo para ayudar a la ciencia de los augurios. La narrativa bíblica es mucho más rica, extensa y cuidadosamente motivada que todo lo que conocemos de esas culturas. Es consciente del cambio de una época sin reyes a una monarquía transitoria, y a los tiempos en que estaba pendiente la restauración de un rey. Aunque también ella mira al futuro, no tiene la menor relación con los augurios o la astrología. Se relaciona de un modo importante con las profecías, y durante mucho tiempo sus libros fueron leídos por los judíos como proféticos, en el sentido más amplio de la palabra. Abundante en discursos, mucho más que cualquier otro texto del Cercano Oriente, rebosa también de explicaciones, trances humanos y el tema central de la interpretación y la promesa. Esto nos devuelve a la cuestión de la singularidad de Israel. Una reacción posible es la sospecha de que las narraciones hebreas se parecen mucho a las de las culturas vecinas, y de que también éstas pudieron haber tenido escrituras si hubieran seleccionado y reunido algunos textos. Por las pruebas que hoy tenemos, los autores de narrativa israelitas no fueron únicos en la historia del Cercano Oriente, pero, aunque hay semejanzas, son mayores las diferencias. Quizá un par de autores babilónicos de los siglos VII y VI a. C. sean verdaderos historiadores, porque estaban tratando de relatar, reconstruir y explicar verazmente el pasado; así se ha dicho del que compuso la crónica. Pero actualmente hay un abismo entre sus escritos breves y monótonos, y la gran narrativa que va desde *Josué* hasta *2 Reyes* y que estaba siendo redactada por judíos exiliados en el propio país de los babilonios.

Si miramos hacia Occidente en vez de hacia Oriente, esas narraciones bíblicas fueron seguidas por los primeros historiadores griegos. Las narraciones de la Biblia eran desconocidas en la antigüedad clásica. El romano Cicerón creía (como algunos clasicistas modernos) que el padre de la historia era Heródoto, que trabajó hacia 460-420 a. C. Sus pretensiones de historiador son indiscutibles, pero nos recuerdan que entonces una obra de historia podía contener muchas cosas que hoy consideraríamos imperdonables. Transcribe conversaciones que no podía conocer; a veces un dios o el destino sirven de explicación al curso del relato; sueños y visiones motivan graves resoluciones; tenía una gran confianza y un marcado interés en las profecías de videntes y oráculos; quienes hablan en sus escritos lo hacen con frecuencia para aconsejar o aleccionar, y los personajes importantes de su narración suelen sufrir un accidente cuando el orgullo o la ambición los llevan demasiado lejos. No obstante, Heródoto fue sin duda un historiador, superior a la suma de sus errores o de ciertos detalles imaginarios que son ficciones para nosotros pero no lo eran para él. Con él nos enfrentamos a la importante distinción entre imaginación y falsificación. Pienso que nunca distorsionaba sus pruebas deliberadamente, ni inventaba un incidente sabiendo que era engañoso. En cambio, sí imaginaba; tenía «inventiva», en el sentido en que conocieron esta palabra los historiadores clásicos posteriores; ayudaba a la verdad, llenando de animación lo que sabía y a veces diciendo cómo debería haber sido.

La narrativa bíblica comparte estos rasgos, pero no son ellos los que la descalifican como historia, como no descalifican a Heródoto. No obstante, Heródoto tenía otra idea de su tarea. Sus historias eran «su» versión, y, a diferencia de las narraciones bíblicas, las escribía de un modo que le permitiese leerlas en público. En su mundo, la palabra en prosa y el discurso personal estaban todavía íntimamente relacionados. A diferencia de cualquier autor hebreo, nos dice su nombre y lo que se proponía: conservar los grandes hechos y contar cómo fue una gran guerra. El recuerdo era también un aspecto importante del libro de la Ley hebreo, pero éste tenía una fuente diferente: el mandato de recordar la ayuda de Dios a su pueblo. Este recuerdo debía ser conservado oralmente en el seno de las familias, y los padres debían transmitir el relato a sus hijos. El relato adquirió vida propia, pero no se basaba en la versión escrita e investigada de ninguna persona concreta. Distingue aquí a Heródoto una amplia diferencia de método y obrar consciente. Su historia es un recuerdo basado en la investigación personal, en entrevistas y viajes, mirando y escuchando a lo largo de miles de kilómetros y muchas culturas diferentes (aunque no sabía ninguna lengua oriental). Para saber, caminaba, observaba y hablaba. Esta indagación es *istoría* en griego. Es personal porque más de un millar de veces en sus nueve libros habla de sus hallazagos y de su credibilidad o sus causas. No cree todo aquello de que da cuenta. Para Heródoto, el descubrimiento no era nunca separable de la valoración.

Las narraciones hebreas son algo muy distinto. Son anónimas y ocultan que son subjetivas, un hecho que Heródoto proclamaba ya en su primera frase. La subjetividad es ca-

pital para nuestra idea moderna de lo que es la historia. Hoy nos damos cuenta de que la historia puede decirnos tanto sobre su autor como sobre los hechos a que se refiere. Podemos sugerir que «la historia empieza siendo una cuestión personal» o incluso que «toda historia es historia contemporánea». Ambas sugerencias son herederas del modo de escribir de Heródoto. Por el contrario, los autores hebreos no dan la menor muestra de haber viajado, entrevistado o investigado, aparte de los libros y los relatos conocidos de otras personas; no distinguen «el deber de informar de la legitimidad de creer». La principal narrativa bíblica va de un modo continuo desde la Creación hasta el Exilio, sin zonas problemáticas ni reservas acerca de las pruebas de que se sirve. En cambio Heródoto no pretende conocer la historia continua del mundo. Podía concebir un pasado enormemente antiguo, más de veinte mil años anterior a su época, cuando el mundo físico tenía un aspecto diferente (el relato bíblico implica un lapso total desde la Creación hasta Cristo de sólo cuatro mil años). En esta perspectiva más amplia, Heródoto se refería a gentes que eran «los primeros de quienes sabemos», la mayoría reunidos en torno a mediados del siglo VI a. C., aproximadamente cien años antes de la época en que él escribía. A veces razonaba a partir de las pruebas hasta llegar a una teoría acerca del pasado remoto (su palabra para denominar esas pruebas, *tekmerion*, se puso tan de moda entre los pensadores griegos de la época clásica como «estructura» entre los historiadores modernos). Implícitamente, trazaba una línea divisoria entre contar y saber, aunque no siempre la trazase donde nos gustaría a nosotros.

Quinientos años o más después de acontecido, los autores bíblicos escribieron acerca de lo que habían hecho Gedeón y Sansón, sin la menor conciencia explícita de los problemas de la verdad y lo vago de las tradiciones. Sus relatos se guiaban por el tema constante de la obediencia, o la desobediencia, a los mandatos divinos. A Heródoto no lo guiaba ninguna teología de la historia, y cuando en su obra se menciona a los dioses, éstos suelen ir acompañados de un complejo entramado de fines y motivos humanos. Tienden a responder a la pregunta «¿Por qué precisamente él, o ella?», en vez de «¿Por qué los acontecimientos de todo un reino o una época ocurrieron de ese modo?». Heródoto, un verdadero griego, era a menudo muy precavido en lo de citar a un dios como explicación. Sólo, toda una vida de trabajo más tarde, esa cautela floreció en su gran sucesor, el ateniense Tucídides (hacia 435-398).

Como Heródoto, Tucídides distinguía en el pasado remoto cuándo convenían la deducción y la cautela; él se hubiese preguntado por la logística del Éxodo sin dejarse engañar por el pan caído del cielo. Prologó su narrativa contemporánea con una admirable exposición de su método y su forma de investigar. Tan escasamente bíblico como siempre, tomó como faros la exactitud y el realismo. Escribía con la esperanza, más tarde justificada, de que su historia fuese útil a las futuras generaciones (aunque sólo en la medida en que la naturaleza humana pudiese permanecer constante). Nos ayudaría a elegir y decidir cuando nos enfrentásemos a crisis políticas. A diferencia de los autores de la Biblia, Tucídides nunca se dirigió directamente al futuro mediante profecías o una tipología implícita. Dio un nuevo papel a tres de los protagonistas de la historia: los discursos, las fechas y los dioses.

Los autores bíblicos inventaron discursos para sus personajes, lo mismo que Heródoto, y nos ofrecen diálogos, algunos de los cuales (en especial los de los reyes) son como las conversaciones breves del libro de Heródoto. Desde Moisés hasta Esteban, nos ofrecen también algo más: discursos más largos a los que nadie responde, que nos son dirigidos como sermones y tienden con frecuencia a la profecía. «La voz tonante de Elías nos ensordece para la respuesta de Jezabel. Escuchamos a los Macabeos, pero no a sus enemigos.» Heródoto no era tan parcial, pero el contraste más agudo es con Tucídides. Éste reconocía lo necesario de la exactitud en los discursos que transcribía y, a diferencia de la Biblia hebrea, trataba de «ser lo más fiel posible a lo que en realidad se dijo». A menudo nos da parejas de discursos que plantean las posibles consecuencias de una gran decisión. Estas resoluciones eran demasiado complejas para un sermón único (excepto en el caso de su héroe político, Pericles, cuyos discursos nunca tienen respuesta).

Heródoto y Tucídides compusieron narraciones que abarcaban un largo período. También los libros bíblicos están rebosantes de fechas, genealogías y períodos de tiempo, vidas de personas, reinados de reyes o cálculos de más enjundia, como el tiempo pasado en Egipto o el que va desde el Éxodo hasta el primer Templo. La cronología era muy importante para ellos. En Heródoto hay algunos tiempos de reinado precisos para los reyes orientales, pero las fechas son mucho más raras, y a menudo tenemos que hacer nuestras propias sumas. Sólo en una ocasión nos da una fecha por el año en que alguien fue magistrado en Atenas. El punto de vista de Tucídides era totalmente diferente. Re-

flexionaba sobre el problema; criticaba las soluciones que daban otros; veía las dificultades de los calendarios locales; le preocupaban la exactitud y la precisión y tenía una palabra para designarlas, y utilizaba un sistema propio para numerar los años. Como un científico, se preocupaba por la medida exacta.

Lo mismo hicieron, a primera vista, algunos de los autores bíblicos, pero nunca explicaban sus métodos de cálculo. El reinado de un monarca podía ser calculado de modos diferentes, y los años del calendario no empezaban en las mismas fechas en los diferentes lugares. Hay grandes dificultades para cuadrar todas las fechas que nos dan para los reyes (los errores en la copia del texto son sólo uno de los problemas), y sobre todo sus grandes números parecen sospechosamente sistemáticos: cuatrocientos treinta años en Egipto: cuatrocientos ochenta desde el Éxodo hasta el primer Templo; otra vez cuatrocientos treinta desde el Templo hasta su destrucción, y cincuenta desde la destrucción hasta el comienzo del segundo Templo, lo que hace cuatrocientos ochenta desde el primero hasta el segundo Templo. Pautas numéricas parecidas pueden detectarse en el *Génesis* desde la Creación hasta el nacimiento de Abraham, desde Abraham hasta el Éxodo, etc. Algunos de estos grandes totales pautados no coinciden con los números más breves que para los reinados y demás se nos dan dentro de ese período. Evidentemente, fueron impuestos a la narración no por razones de precisión sino por sistema, atendiendo a las profecías y el significado. Heródoto, y no digamos ya Tucídides, nunca abusaron de los números y las fechas para servir a sentidos ulteriores u ocultos.

Las ideas de los autores griegos sobre los motivos y las causas están también libres de sistemas y significados encubiertos. Sus largas narraciones son una maraña de motivos humanos y causas naturales, políticas, geográficas e incluso, a veces, económicas. Heródoto pensaba que las personas demasiado buenas o con demasiado éxito eran inevitablemente abatidas, y sus personajes expresaban opiniones como que «la vida del hombre es un círculo» o que los dioses son «envidiosos y causa de preocupaciones», pero no escribía movido por una gran teología de la historia. En la Biblia, los motivos humanos se interrelacionan en acciones mucho más breves, y la visión a largo plazo se guía por los caprichos de Dios, que los autores aseguran conocer. Por uno de los grandes saltos del entendimiento humano, Tucídides dejó atrás las explicaciones sobrenaturales de Heródoto e hizo su historia completamente diferente de la narrativa bíblica. Eliminó los dioses de la explicación histórica; los dioses lo explican todo y, por tanto, nada. Naturalmente, fue un salto en el que los autores bíblicos nunca pensaron.

Con estos dos griegos nos enfrentamos a las cualidades que todavía hacen la buena historia. El contraste nos ayuda a apreciar las narraciones de la Biblia. Como el Deuteronomista, autor de los libros desde *Josué* hasta *Reyes*, tanto Heródoto como Tucídides escribieron en el exilio. En sus diferentes modos, ninguno de los tres estaba simplemente reuniendo información acerca del pasado. Más bien le hacían preguntas: «¿Por qué se enfrentaron griegos y persas?» «¿Por qué fueron deportados los judíos a Babilonia?» «¿Por qué fueron a la guerra Atenas y Esparta?» A todos ellos los empujó a escribir, explicar e informar un gran acontecimiento: el Exilio de Babilonia, la derrota de los invasores persas por los griegos, la «mayor de las guerras» entre Esparta y Atenas. No obstante, sus antecedentes eran muy diferentes. Heródoto y Tucídides eran herederos de la curiosidad y los intereses intelectuales de dos épocas de esplendor teórico, una en Jonia y otra en la Atenas clásica. Entre los judíos, el sacerdote, el cortesano y el estudioso de la antigüedad en el exilio no formaban parte de una cultura de pensamiento intelectual. Carecían también de experiencia política, aparte las intrigas de una sociedad cerrada. Por el contrario, en las ciudades griegas los cambios políticos eran frecuentes y afectaban a todos los ciudadanos. El debate político era abierto y con frecuencia democrático, y el gran realismo y la racionalidad de Tucídides debían mucho a su experiencia en las discusiones y las decisiones políticas. En el mundo de pequeñas «ciudades» independientes de los griegos, un exiliado podía averiguar lo que le interesaba de otras personas mediante sus propias investigaciones e interrogatorios. No había una única «versión griega». Ni Heródoto ni Tucídides escribían como sacerdotes o encontraban su información en un único depósito de tradición sacerdotal. Reyes y déspotas influían en sus pruebas, pero las esperanzas que ellos mismos abrigaban respecto a la monarquía no distorsionaban su relato.

Este contraste en método y cultura se relaciona con otro fundamental en cuanto a las pruebas. Ninguno de los dos autores griegos era heredero de unas fuentes escritas dotadas de autoridad. Casi todos sus datos sobrevivían oralmente, aparte del contenido de algunas inscripciones (la primera vez que Heródoto cita una inscripción anota, más precavido que nosotros los modernos, que se trata de una falsifica-

ción). Actualmente, las historias orales de las culturas analfabetas o semianalfabetas son estudiadas más a menudo por los antropólogos que por los historiadores, pero hemos llegado a ser mucho más conscientes de su variedad y flexibilidad, su capacidad de exactitud y su posible antigüedad. Una comunidad puede transmitir un relato relativamente fijo de sus orígenes (una nueva colonia en el extranjero, por ejemplo) y una familia recordar un larga relación de ascendientes. He oído a esquimales hablar de una cadena de antepasados que abarcaba once generaciones. No obstante, los hechos atribuidos a esas personas pueden variar de acuerdo con la época en que son vueltos a narrar. Por transmisión oral, las tradiciones pueden vivir y desarrollarse sin la menor base fáctica (el «Preste Juan», en el mundo medieval), pero la vida de un detalle exacto es menos predecible. Los grandes acontecimientos o los hechos notables de un rey pueden a veces ser transmitidos en simple esbozo durante varios siglos. Dentro de las familias pueden también sobrevivir lejanos hitos, en tanto que los aristócratas, sobre todo, pueden tener muy buena memoria para sus glorias más remotas. En la mayoría de las culturas orales el recuerdo detallado de los acontecimientos se agota al cabo de apenas dos generaciones. Los abuelos tienden a ser meros nombres, de modo muy parecido a como lo son para nosotros en nuestra cultura de historia familiar oral, transmitida junto a un hábito de lectura en retroceso y una creciente oleada de material gráfico. Los recuerdos de la vida de un abuelo pueden remontarse a aproximadamente cien años del momento en que se cuentan (obviamente, este plazo varía entre unas y otras familias e individuos; los historiadores pueden dar con informantes longevos o excepcionales). Más allá de ese punto, la información que nos proporcione la tradición oral disminuye drásticamente, antes de perderse en una selva de mitos y relatos acerca de los padres fundadores, los antiguos héroes y los antepasados que dieron comienzo a la existencia del grupo. Este tipo de información ha sido comparado con un reloj de arena, estrecho en el centro y más ancho por ambos extremos.

Esta misma pauta para los detalles recordados es visible en Heródoto, que utilizó datos conservados oralmente, y explica la escasez de fechas precisas en tanta de su narrativa (las tradiciones orales tienden a situar a las personas por generaciones o mediante un simple «antes» y «después», no a sincronizar lo ocurrido en lugares diferentes o a conservar los años numerados). En la Biblia, al principio tenemos una impresión parecida. Los primeros tramos de su

narrativa nos cuentan muchas cosas de los padres fundadores y del gran acontecimiento que fue el Éxodo (como del gran acontecimiento de los griegos, la guerra de Troya). La información aparece dispuesta por genealogías y generaciones sucesivas. Después de la Conquista, mantiene una continuidad muy tenue durante la época de los Jueces, para pasar (en opinión de muchos críticos) a ser historia detallada con el reinado de David (donde algunos especialistas sospechan la existencia de una informada biografía escrita anterior que ahora subyace en nuestro texto bíblico). Es visible, pues, la diferencia, tanto en la cuidadosa numeración de los reinados y los años de cada rey como en la cantidad de detalles, a medida que nos aproximamos a la distancia de dos generaciones de los recuerdos personales del autor principal, según el «principio del abuelo». En Heródoto, el relato se hace mucho más completo a partir de ese punto, y menciona a la mayor parte de «los primeros de quienes sabemos», personas de aproximadamente cien años antes de su época. Sin embargo, en *1-2 Reyes* los detalles y la densidad no aumentan bruscamente al llegar cerca del año 650 a. C., ya en el límite del probable «plazo del abuelo» del autor (el principal autor de esta narración escribió en el exilio, probablemente hacia 550 a. C.). Hay más detalles que resultan ser exactos cuando podemos contrastarlos con otras fuentes, pero no un cambio herodoteo en su cantidad; en realidad, son mucho más escasos a partir de hacia 610-560 a. C. El motivo apunta a una segunda distinción, más básica.

Los autores últimos del relato que va desde Josué hasta el Exilio escribían en el siglo VI a. C. y no confiaban en sus propias indagaciones verbales. Casi siempre mezclaban libros de otros autores o se inspiraban en ellos, y fue ahí donde encontraron sus fechas detalladas para los diferentes reinados. En el siglo IV a. C., el anónimo Cronista hizo otro tanto, y utilizó escritos anteriores para sus relatos desde *1 Crónicas* hasta (probablemente) el final de *Nehemías*. Su grado de conocimiento no dependía de las naturales exageraciones de la memoria humana, sino de unos escritos que parecían dotados de autoridad. Los autores heredaron una tradición escrita que les preocupaba más combinar que poner en cuestión.

Aquí corremos el riesgo de olvidar que cualquier tradición precisa, sea escrita o recordada, comienza a partir de una persona que fue testigo del evento. Heródoto, y sobre todo Tucídides, buscaban testigos, entre los que a veces estaban ellos incluidos. El testimonio o el recuerdo personales constituyen una fuente primaria, ya sean escritos o con-

tados. Los contemporáneos no son necesariamente fuentes primarias, y ni siquiera nuestras estadísticas o documentos escritos son exactos si no tienen como base a un testigo primario (la persona que calculó o describió). Si un relato personal es vuelto a contar dentro de una generación o entre dos de ellas, deja de ser fuente primaria; se convierte en una tradición oral, que es secundaria para los acontecimientos a los que se refiere. La misma distinción es aplicable si se vuelve a escribir.

En lo que se refiere a la verdad histórica, la frontera entre testigo primario y fuente o tradición secundaria es más fundamental que la frontera entre oral y escrito. En el Antiguo Testamento hebreo es evidente que ninguno de los libros es primario en este sentido fuerte. Los autores han seleccionado materiales de libros más antiguos y han hecho sus propios añadidos e interpretaciones. Sólo para uno de ellos, Nehemías, hay acuerdo en que emplea una fuente primaria en parte de su obra. También en el Nuevo Testamento cristiano muchos críticos han acabado por negar que alguno de los autores de la narración fuese primario, aunque en mi opinión hay dos excepciones.

Este contraste entre los libros de narrativa hebreos y los primeros historiadores griegos ayuda a corregir una opinión antigua y otra moderna sobre sus diferencias. En los año 90 d. C., el judío Josefo, que conocía a los autores griegos, alababa los superiores méritos de la escritura hebrea como historia. Era en este contexto en el que se refería a los veintidós libros que ofrecían una historia escrita «de todos los tiempos», desde la creación hasta el rey Artajerjes (465-424 a. C.). No se contradecían entre sí, y habían sido escritos por profetas inspirados, desde Moisés en adelante, y conservados por sacerdotes cuya pureza de linaje (como la del texto) fue cuidadosamente mantenida. En cambio, los griegos escribían por la fama y la ganancia. Sus libros sobre su historia primitiva fueron escritos mucho después de los hechos, y se contradecían abundantemente entre sí. Josefo se equivocaba de un modo muy interesante. Estaba equivocado en cuanto a esos autores «proféticos» (la mayor parte de los veintidós libros fueron escritos mucho después de los sucesos que describen); erraba al hablar del ininterrumpido linaje de los sacerdotes; cometía un error todavía más grave al referirse a la integridad del texto, y sobre todo no se paraba a preguntarse si esa versión única, que le asombraba por lo armoniosa, era señal de un insuficiente sentido crítico. Entre los griegos, Heródoto contaba historias que se contradecían, y quizá por ello era consciente

de los límites del conocimiento. Lo que contaban los autores bíblicos estaba mucho menos sólidamente fundado de lo que creía Josefo (no era primario), y nunca se hicieron cuestión de los problemas de método que a quienes indagaban les planteaban las fuentes orales en desacuerdo.

Hay, sin embargo, antropólogos modernos que han sostenido que una actitud crítica hacia la historia sólo puede surgir cuando los relatos empiezan a ser escritos. Las tradiciones orales del pasado (opinan) van adaptándose para armonizar con el presente, en tanto que las historias escritas no pueden ser reescritas tan a fondo. Las narraciones de la Biblia y las obras de los primeros historiadores griegos sugieren exactamente lo contrario. Heródoto y Tucídides encontraron muchas tradiciones locales y personales acerca del pasado que diferían ampliamente y de las que no todas habían sido adaptadas al presente. Entrevistadores incansables, se daban admirablemente cuenta de la frontera entre conocimiento y relato, y tendían a la vez a ser precavidos y a escribir la historia del pasado reciente. Entre los judíos, los autores bíblicos heredaron libros antiguos y anónimos sobre épocas muy remotas, pero su misma existencia era una barrera para el método crítico y la duda; escribían sin la menor reserva sobre hechos de los que no había un conocimiento primario. La verdadera historia, fiel a un método, no nació de este tipo de obras sino de la entrevista personal y la indagación. Si Heródoto hubiese conocido un libro antiguo y anónimo de remota historia oriental, sin duda se hubiera quedado asombrado. Es una interesante pregunta la de si habría dudado de él. Como «investigador», tenía suficiente experiencia de los humanos y sus historias para tomarlo con un buen pellizco de sal.

12. LOS PRIMEROS HISTORIADORES

Como sus protagonistas, la historia puede albergar multitud de vicios, y en el mundo antiguo no debería ser definida con demasiada exigencia. La indagación crítica griega condujo a escribir buena historia, mientras que los babilonios redactaron una crónica cuya pretensión de ser historia resulta más discutible. Tal pretensión no es tampoco sostenible para otros escritos antiguos acerca del pasado. Los textos sobre los gloriosos hechos del rey Sargón o de alguno de los faraones, mil años después de su muer-

te, no eran en absoluto historia, sino relatos sin la menor prueba.

Ahora necesitamos situar las narraciones bíblicas por referencia a esas alternativas; de lo contrario podemos empezar a buscar historia donde nunca se pretendió hacerla. Esa operación entraña dos cuestiones diferentes. ¿Estaba el autor tratando de escribir un relato del pasado verdadero e interrelacionado, aunque no lo lograse? En tal caso, merece ser llamado historiador. ¿Se basó en datos primarios, de modo que pudiera estar contándonos la verdad? En tal caso, su obra posee precisión histórica. Ambas cuestiones son independientes. Un historiador puede a menudo escribir algo que no es historia, que es erróneo, y no obstante ser su obra históricamente fascinante, porque nos dice cómo él y otros veían las cosas en la época en que escribía. Sin duda, si uno de los profetas hebreos o de los doce discípulos de Jesús pudiera regresar y leer fragmentos de este libro (o de otros muchos en que se trata de ellos) vería en seguida la diferencia entre ambas cuestiones.

Las narraciones bíblicas, desde el *Génesis* hasta los Evangelios y los *Hechos* de los cristianos, se dividen en cinco apartados. Voy a caracterizarlas de un modo muy general, pasando por alto cientos de detalles y las muchas discusiones sobre la antigüedad de sus ediciones y lo que añadieron adaptadores de análoga mentalidad. Los lectores inclinados a aceptar que gran parte de la narrativa bíblica es verdadera han de enfrentarse a dos cuestiones muy simples. ¿Debe un determinado fragmento de ella ser considerado en algún sentido como historia? ¿Tenía su autor alguna prueba digna de consideración?

El primer apartado va desde el *Génesis* hasta el final de *Números*, desde la Creación hasta la llegada al límite de la Tierra Prometida. Esos cinco libros se basan en fuentes escritas más antiguas que fueron combinadas para formar nuestro texto actual. Desde finales del siglo XIX se han determinado cuatro fuentes diferentes, y aunque sus fechas, carácter y número han sido muy discutidos, la antigua opinión de que en el Pentateuco subyace ese cuarteto sigue siendo válida. El fracaso de los intentos más recientes de destronarla sólo han conseguido fortalecerla. No debería sorprender a nadie que un viejo texto haya sido hecho reuniendo varios mucho más antiguos. Los historiadores del mundo griego y el romano aceptaban de buen grado esa realidad en sus fuentes, y tan curiosa variante del arte de la «encuadernación» fue libremente admitida y practicada por los autores medievales. En la Biblia, las cuatro fuentes más

antiguas fueron combinadas por una quinta persona, un autor desconocido que debe de haber trabajado sobre ellas entre aproximadamente los años 520 y 400 a. C., en mi opinión más cerca de esta última fecha. Las utilizó tratando de salvar su contenido y tener así lo mejor de varios mundos (y de varias creaciones). Era el tipo de redactor que encaja muy bien en el proyecto de una enciclopedia; no, en mi opinión, un historiador; pero creo que se asombraría si alguien le dijese que nada de lo que contenía su amalgama era cierto. Él suponía que sus autoridades estaban bien enteradas.

Las posibilidades de que el libro fuese históricamente verdadero eran mínimas, porque ninguna de esas fuentes había sido escrita partiendo de datos primarios o a menos de siglos de distancia, tal vez un milenio, de lo que trataban de contar. ¿Cómo iba una tradición oral a conservar los detalles auténticos a lo largo de semejante intervalo? Cuanto más, podría recordar un gran acontecimiento o un nuevo punto de partida. Como la guerra de Troya para los griegos, para los israelitas el éxodo de Egipto fue un acontecimiento de ese tipo que sus herederos suponían verdadero. Tal vez fuese realmente un recuerdo histórico. No podemos saberlo, pero me resisto a creer que no haya habido unos israelitas que salieron de Egipto guiados por su dios Yahvé, aunque quizá el Éxodo no fuese la emigración de todo un pueblo. En cuanto a los «gigantes de la tierra», la Torre de Babel o las proezas de Jacob o de Abraham, no hay buenas razones para creer ni una palabra de ello. El relato más detallado del *Génesis* es el de José, un cuento maravilloso escrito a partir de dos fuentes diferentes, ninguna de las cuales tiene por qué basarse en una verdad histórica (los toques precisos de color egipcio son escasos y no se refieren a ningún período concreto, y los intentos de fecharlos en la época de 1900 a 1800 a. C. no han tenido éxito).

La más tardía de las cuatro fuentes es el autor sacerdotal (P). Los intentos de negar que P fuese algo más que un adaptador o de datarlo antes del Exilio han fracasado hasta ahora, y ya he dicho que comparto la opinión más antigua de que escribió un texto propio, no antes de alrededor del año 540 a. C. y probablemente cuando acababa de terminar el exilio en Babilonia (hacia 530-500). Lo que podemos deducir acerca de su obra la hace parecer una selva de listas y normas (casi ninguno de los relatos del *Génesis* es suyo), pero incluso ese núcleo central tiene una unidad. Comenzaba con la creación sabática, la promesa a Noé, un relato del Diluvio y el importantísimo pacto de Dios con

Abraham que se narra en *Génesis* 17. Esta alianza iba a durar siempre; nada iba a romperla, y por ello no hacía falta describir un segundo pacto con Moisés hecho muchos años más tarde en el Sinaí. Después del Éxodo y de los años de andar errantes por el desierto, lo que importaba a P del Sinaí no era una alianza sino la vuelta del pueblo al regazo divino y la construcción de un tabernáculo en forma de tienda con un sacerdocio propio. Este tabernáculo y este sacerdocio prefiguraban los futuros Templo y sacerdocio en la tierra prometida. Para P, un verdadero sacerdote, ésos fueron los grandes acontecimientos del Sinaí. Es posible que su libro terminase sin narrar la conquista; en cambio, incluía los preceptos sobre santidad y pureza (dieta incluida) que figuran en nuestro libro del *Levítico*. Tal vez al autor le satisfizo dejar que la tierra prometida siguiera encandilando a sus lectores. Había mostrado cómo el pueblo podía santificarse y hacerse apto para Dios. En una época de exilio y de regreso a Judea, las implicaciones de este mensaje eran suficientemente claras.

Es discutible que un relato del pasado tan selectivo y tan pendiente de lo que ha de venir merezca ser llamado historia. El autor está más interesado en el presente y el futuro que en el pasado como tal. Lo que a él le importaba ha sido incluso presentado como modelo para nuestra era industrial. El relato de la creación de P, el primero de la Biblia, es vegetariano. Su «dominio» del hombre sobre los animales puede ser traducido como «pastoreo», y el comer carne es una concesión tardía a deseos pecaminosos. P no sólo es hombre de talante sacerdotal sino un pacifista; nunca describe guerras o conquistas, al menos en lo que conocemos de su texto perdido. Un P amante de la paz y comedor de lentejas puede ser una posible voz para nuestro futuro, pero en lo que nos ha llegado de sus escritos campea algo muy incómodo para los historiadores. Hay fechas y períodos de tiempo diseminados por el texto, pero donde el número de años ha sido claramente explicitado es en torno a acontecimientos capitales como el nacimiento de Abraham, las épocas anterior y posterior al Templo, el antes y el después del Diluvio, etc. En conjunto ha sido detectada una era de cuatro mil años. El primer año de Abraham es el 1600; el primer Templo comienza a medio camino del resto de la era, en el año 2800. Tal vez el saber de P en materia de antiguas tradiciones y su afán de explicar e interpretar lo califiquen como historiador, pero la decisión no es fácil.

La otra fuente de la que hay más claro testimonio es el texto al que he llamado «versión meridional», aceptando que

fue escrito en Judá antes de 722 a. C. (no le afectan la caída de Israel ni las maniobras políticas posteriores a ese año de vecinos tales como los edomitas). El autor llama «Yahvé» al Número Uno, por lo que suele conocérsele como el Yahvista (J). Él es la fuente de la historia del Jardín del Edén. Las fechas más optimistas para su obra llegan a aproximadamente el año 950 a. C., pero incluso si fuesen más antiguas habrían pasado más de trescientos años desde las fechas supuestas para el Éxodo, y no digamos desde las hazañas de Jacob o de Abraham. Estas narraciones fueron compuestas a partir de relatos no escritos cuyo carácter de verdadera historia es inexistente. La de J continúa con Moisés, el Sinaí y los años en el desierto, pero, como en la de P, su final es muy discutido. ¿Terminaba con las palabras del pagano Balam, bendiciendo a Israel al final de *Números* y mirando al futuro, o continuaba hablando de la conquista de la tierra prometida, de modo que encontramos fragmentos de su versión en el libro de *Josué*? Me inclino por esta segunda opinión, aunque creo que el libro de *Josué* es obra aparte, de un adaptador muy diferente.

Lo que conocemos de J empieza con la creación (nuestros Adán y Eva) y continúa sin duda, pasando por los hechos de los patriarcas y una de las versiones de la historia de José, hasta Moisés, el Éxodo, el encuentro con Dios en el Sinaí, etc. Lo que podemos discernir de su obra resulta muy atractivo; contiene algunos de los mejores relatos cortos de la Biblia, en los que hay juegos de palabras, alusiones y usos irónicos del lenguaje. A diferencia de P, J no tenía el menor interés en las normas y los rituales sacerdotales, ni puso énfasis en un pacto de Dios con Israel. Se movía en un mundo más antiguo, menos ajetreado, antes de que profetas, sacerdotes y deuteronomistas viniesen a complicar la vida.

El impulso para escribir una narración así resulta tan poco claro como su alcance y contenido. Se ha pensado que J reaccionaba a lo dicho por otros autores. Probablemente conocía la versión septentrional, más antigua y vaga, pero es poco probable que escribiese sólo para corregirla. Es una fantasía moderna la de que J fue una mujer, o tal vez un cortesano de la época de Salomón, un paciente escriba —¿por qué no?— a quien le sentó muy mal el adulterio de Betsabé y David y por eso hizo a Eva causa de la caída del hombre. No tenemos la menor idea, como no conocemos sus preferencias políticas. En su versión se ha querido ver indicios de partidismo, como si atacase la división de Israel bajo el malvado rey Roboam, lo que implicaría admi-

ración por la antigua unidad bajo David. No es algo evidente. La única probable referencia de J al futuro es más general, una promesa de bendición divina. Lo que sí sabemos es que sus relatos ayudaban a explicar cómo había sucedido esto o aquello. No creía estar narrando mitos (que eran inciertos), y dudo considerase su información como simples fantasías que podía reemplazar por otras si no nos gustaban. Los relatos más antiguos explicaban hechos universales para todos los humanos: la creación, tal vez, o el origen de las lenguas (Babel). Los posteriores explicaban los orígenes de las tribus de Israel (que habían sido bautizadas con arreglo al nombre de su antepasado, Benjamín, etc.) o se referían a los pueblos vecinos (la historia de Esaú, Jacob y el «plato de lentejas» trata de Edom y de Israel; otras se relacionan con los ismaelitas o con Ammón y Moab). Estaban también los relatos del *Éxodo*, los años errantes y la conquista. *Números* 21 da detalles de las guerras de los israelitas y se refiere a una antigua canción y a un «Libro de las guerras de Yahvé» (21, 14; espiritualmente, quizá estemos mejor sin él). Eso nos recuerda que el Yahvista tuvo el ingenio de utilizar también las viejas canciones como fuentes. Tenemos un jactancioso y sangriento breve fragmento de canción en *Génesis* 4, 23; otro en las bendiciones a Jacob de *Génesis* 27, y tal vez algún otro en otras bendiciones y maldiciones, sobre todo en *Números*. El intento de respaldar un relato de acontecimientos pasados utilizando la antigua «poesía» es muy sofisticado; también lo hicieron más tarde los autores griegos. Ninguno de esos poemas es una fuente primaria para lo que narran, pero al menos son anteriores a la época en que escribía J.

Podríamos vagar por ese laberinto de relatos durante varios capítulos, señalando su cambio de tono desde los relatos primitivos a las historias de los patriarcas (*Gén.* 12 en adelante) y a algunos de los sucesos de la larga marcha de los israelitas que leemos en *Números*. Hay, sin embargo, un capítulo especialmente curioso, *Génesis* 14. Aquí, una lista de reyes extranjeros de nombres sonoros marcha contra otros (entre ellos el de Sodoma) en un escenario con nombres de lugar y períodos precisos de tiempo. Solía creerse que los nombres de esos reyes extranjeros podían ser identificados con reyes conocidos por textos del Cercano Oriente de principios del segundo milenio a. C., y por tanto ese capítulo daba una fecha para Abraham (quien participó en el combate) y J estaba utilizando un relato de esa campaña conservado desde el pasado remoto. Ninguna de estas creencias ha resistido un examen más a fondo: el rey Amrafel

no es el gran Hammurabi de Babilonia; el estilo del relato no sugiere una historia original de esa campaña, y mucho menos una fuente extranjera, y Abraham ha sido añadido a las hazañas de esos reyes como una ocurrencia tardía. Por tanto, sus fechas no sirven de prueba para la de él, ni siquiera para su existencia. Los propios reyes, de nombre tan sonoro, empiezan a ser vistos también como un relato tardío, quizá no anterior a los siglos x y ix a. C.

Ninguno de los otros relatos de J es probable que sea cierto, pero sigo inclinándome a clasificarlo como un historiador en potencia; creó su larga narración a partir de diversas fuentes y tradiciones, y suponía (me parece) que estaba contando las cosas tal como habían sucedido. En sus relatos hay siempre una preocupación. Nos cuenta el porqué de las cosas, no sólo los orígenes del lenguaje o de los trabajos de huerta, sino por qué Israel es superior a Edom, por qué a Betel se le llama Betel o por qué hay pozos en un lugar llamado Berseba. Este tipo de relato explicativo está muy extendido en otras culturas. Durante muchos siglos, desempeñó un papel notable en los escritos de los historiadores, poetas y viajeros griegos, y subyace incluso en algunos de sus mitos, casi contemporáneos de los relatos de J. Un relato de las causas (o «etiología») surge a veces cuando un autor añade de pasada un comentario a otro relato. Es algo que todos tendemos a hacer. Nosotros diremos, por ejemplo, tras contar la historia de la Gran Peste de Londres: «Y fue por eso por lo que los niños empezaron a cantar *Ring-a-ring of Roses.*» Sin embargo, la búsqueda de un «origen» puede también inspirar toda una historia. ¿Por qué el paisaje que rodea al mar Muerto está como calcinado? (Seguramente Dios castigó a Sodoma por sus pecados... ¿Qué pecados?... Algo horrendo... Tal vez trataron de violar a un ángel que los visitó...) ¿Por qué Betel se llama «Bet-el» («casa de Dios»)? (Porque allí soñó Jacob con la Escala de Jacob...) Detrás de esos relatos aparecen la pura curiosidad humana y las historias maravillosas que ésta podía discurrir durante las largas tardes a fin de explicar lo que veía en torno suyo. Explicaba los nombres de lugares, los aspectos extraños del paisaje e incluso las costumbres de otros pueblos. En *Génesis* 47, 26, fue probablemente J quien escribió que fue por José por quien el faraón empezó a exigir a sus súbditos un quinto de lo que producían sus tierras, impuesto que seguía vigente en Egipto en la época del autor. Tal vez fuera así (por desgracia, no tenemos pruebas); pero fue sólo una conjetura patriótica de J el que el

impuesto hubiese empezado por causa de un judío y precisamente en una época de un hambre horrible.

Los relatos que explican el porqué no son historia, pero proceden de una curiosidad que muy bien puede convertirse en ella. Pretenden explicar hechos del presente por acontecimientos del pasado; saben que las cosas fueron un día diferentes y que somos herederos de vestigios de otras épocas. En esto J fue mucho más contenido que P; no atribuyó todo tipo de prácticas sociales y rituales de su época a los reyes de un pasado remoto (aunque *Gén.* 25, 23 predice «dos naciones»; véanse también 27, 29 y 27, 39). Mantenía las distancias con el pasado lejano, y no era presa de ligaduras teológicas. Por supuesto, los teólogos le han atribuido motivos teológicos, una preocupación por el carácter de pueblo elegido de Israel o por la alianza (ideas que cobraron forma con posterioridad a la época de J), o la convicción de que «la Ley fue transmitida en la historia» (a J no le interesaba demasiado la Ley). Creo que, en conjunto, escribió para decirnos cómo habían llegado a ocurrir las cosas y cómo (Dios mediante) iban a ocurrir. Utilizaba sus relatos para mostrar cómo surgieron las lenguas extranjeras, cuál fue el origen de los vecinos de Israel, cómo salió Israel de Egipto, etc. Podemos verlo también ocupándose del futuro: en *Gén.* 12, 1-4 Dios promete a Abraham una tierra, que sus descendientes serán bendecidos y que por él «todas las naciones de la tierra» serán bendecidas también. Aquí, J ve con optimismo el futuro, pues su bendición no es condicional; implica que un día Israel, los descendientes de Abraham, serán bendecidos en el mundo entero.

En un autor de mediados del siglo VIII, o incluso de antes, esta fe en un futuro mundial para Israel es conmovedora. Sin embargo, la misma combinación de explicar los hechos del presente y ver con esperanza el porvenir a pesar de ellos reaparece en el siguiente apartado de la narración. Desde el libro del *Deuteronomio* hasta *2 Reyes*, encontramos un segundo tramo cuya unidad subyacente fue mostrada decisivamente por Martin Noth en 1943. Es su elegante teoría la que nos obsequió con un solo autor, el Deuteronomista (o D), que escribió el grueso de esos libros en la época del Exilio, a mediados del siglo VI a. C. Desde entonces algunos especialistas han sostenido que la obra apareció en dos etapas; una más temprana (bajo Josías, en la década de 620) y otra posterior a 560 a. C. He rechazado ya esta teoría de las dos ediciones, y prefiero pensar en un autor posterior del exilio que utilizó material de fuentes preexílicas. Aun así, ese D no fue una figura solitaria; compartía el punto de vista de todo un grupo, el de los judíos que se aferraron al libro de la Ley, hallado en el Templo en 622-621. Su logro es realmente heroico; nada parecido a su obra es conocido hasta esa época en la literatura mundial.

No es que D escribiera necesariamente la verdad. Sin embargo, tenía ciertas dotes que pueden todavía despertar interés en los historiadores a quienes importan la escala y la visión. Utilizó diferentes fuentes escritas que alternaba según el período; se esforzó por dar una cronología precisa; tenía siempre presente un tema central que explicaba el pasado, y, contra viento y marea, seguía confiando en el futuro. Una y otra vez volvía al hecho de que Israel sería algún día expulsado de su tierra, lo que nos ayuda a deducir que escribió fuera de ella, entre los exiliados de Babilonia, para quienes tan cierta era esa vicisitud. Los autores babilónicos, casi contemporáneos suyos, explicaban la historia de su país por el descuido o la observancia de los cultos y festividades de ciertos dioses. D no estaba excesivamente interesado en los pequeños detalles del culto en el Templo; por el contrario, veía la desgracia como el resultado de la desobediencia a las palabras de la ley divina.

En consecuencia, le fascinaban los profetas del pasado, en especial los del reino septentrional, y el cumplimiento de lo que ellos «debían» de haber dicho. En su obra, Samuel, Natán o Ajías predicaban un mensaje que estaba contenido en el libro de la Ley, y advertían, con toda verdad, de las terribles consecuencias de quebrantar las normas. Incluso Moisés y Josué, creía D, habían previsto que en Israel la obediencia iba a ser un fracaso. Con este énfasis, su obra pudo muy bien haberse convertido en una simple historia de cómo «ya os lo habían advertido». Pero es algo de más quilates, porque su perspectiva se hizo más amplia y más profunda de un modo que también nos afecta a nosotros.

A pesar del exilio, D no perdía de vista el futuro. Si el pueblo de Yahvé podía volver de nuevo a él, el arrepentimiento podría depararle algo bueno por parte de ese Dios. «Aunque se hallasen tus desterrados en el último extremo del cielo, de allí los reuniría Yahvé, tu Dios» (*Dt.* 30, 4). Adaptadores que compartían sus opiniones han trabajado sobre el texto original de D, y en consecuencia debemos mirar con prevención esos indicios de un futuro más brillante; la mayoría pueden ser añadidos. Sin embargo, en nuestras Biblias los libros de los *Reyes* (territorio de D) concluyen con una mención de la liberación y los honores al rey cautivo,

Joaquim, por los babilonios. Este gran acontecimiento del año 562-561 demostró ser un falso amanecer, pero puede haber un indicio de la propia esperanza de D en el episodio con el que parece concluyó la narración.

Con un ojo en los pecados pasados y otro en las esperanzas para el futuro, D fue un escritor de oratoria natural y ferviente. Por vez primera, largos discursos reforzaban los temas de una narración histórica, y, como los historiadores griegos posteriores, D sabía ponerlos en los puntos culminantes de su relato. Naturalmente, son invención suya; nadie sabía lo que entonces se dijo, si es que se dijo algo. Oímos hablar a Moisés o a Josué a punto de morir; se nos dirigen discursos en vísperas de la conquista de la tierra prometida o del comienzo de la monarquía, y el propio autor nos habla cuando cae el reino del norte, hacia el año 722. Las multitudes se reúnen en torno a los oradores de D, que, como el autor, se ponen a la altura de las circunstancias. Más allá del relato, se dirigen también a nosotros, como los discursos del guión de un film épico. En el más puro estilo bíblico, no hay emparejamiento. Todos los discursos carecen de respuesta. D es el primer autor de sermones conocido.

Es característico que comience su obra con un largo discurso que atribuye a Moisés mientras éste aguardaba más allá del Jordán, fuera de la tierra prometida. Después inserta la autoridad que tanto reverencia, el antiguo «libro de la Ley de Yahvé», que había seguido a sus partidarios al exilio. El texto había sido vuelto a hallar en el Templo en 622-621, pero desde entonces fragmentos de él habían sido puestos al día o añadidos. Seguía Moisés con un conmovedor discurso final. En nuestras Biblias una mano posterior ha añadido una canción y una bendición. Así fue compilado nuestro libro del *Deuteronomio*, y la narrativa pudo continuar desde *Josué*, pasando por los *Jueces*, hasta los *Reyes* y el gran acontecimiento del Exilio.

Teniendo ante sí el *Deuteronomio*, un hacedor de libros posterior desconocido pudo reunir el Pentateuco, es decir, los cinco primeros libros de nuestra Biblia. Trabajando (creo) en el siglo v a. C., juntó cuatro vetas muy diferentes: J (hacia 750 a. C. o anterior), algunos fragmentos de E (quizá todavía más antiguos), D (hacia 550-540 a. C.) y P (hacia 530-500), un cuarteto capaz de excitar la imaginación de cualquiera, cada uno de ellos con sus firmezas y sus debilidades. A veces me los imagino en una empresa conjunta, P como el hombre riguroso, el de los detalles y la letra pequeña, el abogado de empresa nato; D es el elocuente autor de circulares, el jefe de *marketing* nato que puede explicar

por qué van mal las cosas; E, una vaga presencia no ejecutiva; y el viejo J, el presidente serio y amigo de retruécanos, que se pregunta cómo pudieron llegar las cosas a ese punto pero sigue convencido de que su grupo tenía un gran futuro en todo el mundo. En mi consejo de administración pentateucal no hay mujeres, pero inevitablemente las cuatro voces se contradicen entre sí. Las posibilidades de una historia clara a partir de alguien tan alejado de los acontecimientos eran mínimas.

Con el libro de *Josué*, la narración de D cobra fuerza y se olvida del adaptador secundario. En adelante, D actúa por su cuenta, pero podemos advertir huellas evidentes de fuentes más antiguas utilizadas por él dentro de su narración. Después del capítulo 12, recurre a listas de pueblos y lugares relacionados con la ocupación de la tierra por Israel. Estas listas no eran fuentes primarias; fueron escritas al menos tres (quizá hasta siete) siglos más tarde de la época de cualquiera de los asentamientos que tratan de describir, y no casan demasiado bien con algunas de las otras hazañas de Josué. En el capítulo 10 cita también para los hechos de Josué en Gabaón un «libro de Jashar» en el que se dice que «el sol se detuvo» (este libro es mencionado únicamente en el texto hebreo masorético, no en la traducción griega independiente anterior, pero no creo que por ello se trate de una conjetura errónea). Por referencias en otros lugares, vemos que el libro de Jashar era una colección de canciones compuestas no antes de la época de David. La canción sobre Gabaón fue quizá una invención posterior, muy alejada del ardor de un momento histórico. D (o quizá su fuente) tomó demasiado literalmente las palabras de la canción, como si una figura poética fuese algo ocurrido realmente y de verdad el sol se hubiera detenido en el cielo. Quizá al propio D le pareció casi increíble, de modo que, por una vez, apeló a su fuente antigua y la nombró, como para confirmar lo que contaba.

Llama la atención que una vez más muchos de los relatos de los primeros trece capítulos de *Josué* sean historias explicativas del porqué referidas a hechos de la sociedad o del paisaje. Tal vez D utilizó aquí como fuente el libro de J. Sospecho que fue así por lo semejante de los temas, pero se trata de algo muy discutido. En este tramo de la narración, los relatos explicativos se interesan especialmente por las piedras del paisaje. Explican al lector por qué se alzan todavía doce piedras en medio del Jordán; por qué la ciudad de Ai era un montón de piedras; por qué había grandes pedruscos en cierta cueva (ocultaban los cadá-

veres de cinco reyes enemigos de Israel a los que Josué había ahorcado y arrojado allí dentro). Estos relatos están literalmente basados en la piedra, deben a ella sus orígenes imaginarios. Es difícil creer que D los escribiera por primera vez en el exilio a partir de relatos que habían sobrevivido de oídas tan lejos de su paisaje originario. Sospecho que los tomó de J, y por eso desaparecen de su narración cuando posteriormente cambia de fuentes. Ninguna de estas fuentes es primaria, excepto tal vez la canción de Gabaón, pero hay arqueólogos que todavía se esfuerzan por salvar su veracidad. Para rematar la historia de Josué, el texto le atribuye dos discursos, pronunciados mientras se acerca su muerte (*Jos.* 23 y 24). Ambos van dirigidos a «todo Israel» y han sido estimados como fuentes históricas. ¿No podrían reflejar una «fiesta de la Alianza» en la que el antiguo Israel renovaba anualmente su pacto con Dios? Esta festividad ha sido incluso presentada como la fuente que conservó los antiguos relatos del libro; eran recitados anualmente durante sus celebraciones en Siquem.

Esta pintoresca teoría no se apoya en ninguna prueba aparte los discursos mismos, y está increíblemente lejos de la verdad. No hubo tal fiesta, ni una antigua alianza; no estamos sintonizando los ecos históricos del siglo x a. C. Ambos discursos están plagados de los temas que importaban al Deuteronomista y a quienes, con una mentalidad parecida, pusieron las manos en el libro después de él. Ellos los inventaron. Cuando Josué va a morir, le hacen decir a los israelitas lo que ellos creen es el sentido de la vida. En el primer discurso, Josué les conmina a observar «todo lo que está escrito en el libro de Moisés», a rendir culto a Yahvé como único Dios y a no casarse con mujeres extranjeras. Tras una breve mención de los pasados favores divinos, les advierte que no quebranten la alianza con el Señor su Dios. El segundo discurso, más largo, tiene por escenario a Siquem y es todavía más contundente. Josué advierte a las tribus que «no podrán servir a Yahvé», quien no soporta sus pecados. Al final escribe sus palabras en el «libro de la Ley de Dios» y erige una gran piedra en el santuario de Yahvé (probablemente en Siquem) como testigo contra el pueblo. También la piedra había oído las palabras de Yahvé, pero, a diferencia del pueblo de Israel, ella nunca se desviaría. Antes, Josué había escrito la ley de Moisés en el monte Ebal, también sobre piedras, y se la leyó, con maldiciones y todo, a Israel, incluidos «las mujeres y los pequeños».

Estas escenas son admirables invenciones de sus autores posteriores al año 560 a. C. Es muy improbable que D,

el autor original, escribiese ambos discursos, y, en mi opinión, es el primero el que constituye el añadido posterior, escrito por alguien que compartía la visión deuteronómica pero deseaba enfatizar la maldad del matrimonio con extranjeras, tema que no había sido desarrollado con tanta fuerza en el libro de la Ley original. Por tanto, el segundo es probablemente de D, y en consecuencia recae en la historia de la creciente infidelidad que pretende rastrear a través de *Jueces* hasta el final de *Reyes*. Sus temas le van bien a la época del Exilio, cuando él escribía. El cuadro que traza tiene la fuerza de un maestro de la pintura. Allí esta Josué escribiendo el libro de la ley de Moisés (que no existió hasta unos seis siglos más tarde) y recordando al pueblo los pasados favores divinos. Les exhorta a seguir los mandatos divinos. Como estaba predicho, el pueblo hizo lo contrario; se volvió hacia los dioses del otro lado del río, un frío reproche a los judíos de la época del autor que vivían «más allá del río», en Babilonia. Mientras tanto la gran piedra se alzaba todavía en Siquem, como testigo de que era Israel, no la palabra de Dios, quien no había cumplido. Por una vez, D no nos dice que era esa misma prueba la que estaba todavía visible. Tal vez conocía una roca cercana a Siquem; pero lo más probable es que hubiese tomado la idea de otras piedras importantes de las que hablaban sus fuentes. En el momento de coronar su historia, añadió un último menhir al montón.

El libro de *Josué* resultante levanta fuertes pasiones. Como en la relación de Yahvé con su pueblo, o lo odias o lo amas. Para mí, se trata de la intersección de dos grandes autores: J, que convirtió los relatos del porqué en narrativa, y D, el judío en el exilio que trabajó a partir de múltiples fuentes y predicó el libro de la Ley. Sus matanzas son bestiales y sus discursos y relatos de lo más inexacto, pero se trata de la obra maestra de un elocuente historiador.

El libro de los *Jueces*, que le sigue, nos hace el efecto del movimiento intermedio de una sinfonía de temas más simples. En la traducción griega, el final de *Josué* es más largo, y se han dado buenas razones para considerarlo más antiguo y más cercano al original. Los dos primeros capítulos de *Jueces* pueden ser también un añadido posterior, y en tal caso el libro de D pasaría directamente a *Jueces* 3. El texto que sigue tiene menos unidad que *Josué*, pero también aquí el autor trabaja a partir de antiguas canciones y relatos. En el capítulo 5 cita el famoso *Cántico de Débora*, que es, sin duda alguna, muy antiguo (probablemente lo más antiguo de la Biblia) y puede muy bien ser una fuente pri-

maria, compuesta para la victoria sobre Sísara alrededor de 1100 a. C. Su contexto ha sido rellenado, y en el capítulo 4 la historia de Débora y Sísara vuelve a sernos contada en una narración en prosa. Este capítulo es probablemente la versión del propio D. Relaciona la antigua batalla del cántico con otra (probablemente distinta) contra el rey Jabín, y pone también mucho más el acento en Débora como verdadera profetisa. Predice la gran hazaña de una mujer, y, por supuesto, Jael hace que se cumplan sus palabras matando a Sísara en su tienda. Esta predicción no es el tema del cántico que viene después.

Las inexistentes relaciones entre una fuente y un acontecimiento concreto y el marcado interés por mostrar el acierto de los profetas son rasgos que se repiten en la obra de D. En el resto de *Jueces* vamos de personaje en personaje, de la bien narrada historia de la muerte de Aod a las proezas de un Gedeón o un Sansón. Hay críticos que creen que también estos relatos se derivan de una fuente escrita tal vez compilada en Jerusalén bajo el rey Ezequías (hacia 715-687 a. C.). Es algo que, simplemente, no podemos saber. Pero lo que sí sabemos es que estas historias pueden interpretarse como relatos orales de grandes hechos: Jefté hace una promesa fatal (tiene que sacrificar a su hija); Gedeón pone a prueba a sus tropas; Sansón plantea acertijos, sufre por causa de una esposa nada de fiar y ataca las cosechas de los filisteos prendiendo fuego a parejas de zorros y lanzándolos a sus campos (no puede haber utilizado esta sucia táctica; si se ata juntos a dos zorros y se les prende fuego, el pánico les hará tirar en direcciones opuestas).

Poco importa si nuestro autor heredó esas tradiciones en un libro o las compiló a partir de lo que se contaba allá por el año 550 a. C. En el mejor de los casos, el recuerdo original se había desvanecido ya en tradiciones orales secundarias. A una distancia de no menos de cuatrocientos años, quizá conservasen algunos nombres de héroes reales, pero habrían desdibujado hasta la extravagancia sus hazañas. No obstante, D las utilizó como si fuesen historia e impuso una pauta, no tanto por los discursos como por el estribillo que sirve de lazo de unión al relato. Una y otra vez, leemos que el pueblo obró mal y Dios lo puso por ello en manos de opresores durante algún tiempo. Después todo vuelve a empezar. D dispuso sus relatos con arreglo a períodos de tiempo precisos, pero muchos de ellos se basan en unos convencionales «cuarenta años». Cuarenta años es la cifra aceptada para una generación. Probablemente los relatos originales estaban narrados por generaciones (la medida de tiempo usual en los relatos orales), y nuestro autor trató de convertirlas a números.

Pasamos así a los libros de *Samuel* y de los *Reyes*, que son también construcciones de D a partir de textos variados y nos llevan desde la época de los jueces a la de los reyes, comenzando con Saúl, David y Salomón. En especial los libros de *Samuel* son un paraíso para el estudioso de los textos, pues existieron en varias versiones de las que nuestros tardíos manuscritos hebreos dan sólo una. Tienen también su parte de leyenda. En las escenas iniciales, la elección de Saúl, y después la de David, se basan en parte en cuentos populares, no más verdaderos que cualquier otra leyenda sobre un futuro rey. Para los historiadores la cuestión más tentadora surge durante el reinado de David, desde *2 Samuel* 9 hasta la accesión de Salomón (*1 Re.* 2, omitiendo a *2 Sam.* 20).

Esta parte de la narración no se parece a ninguna otra. No cuenta milagros, pero está llena de intrigas y ardides nada limpios. Las mujeres intervienen de manera muy destacada. Informa de los diálogos privados entre personas de alto rango y cuenta una bien trabada historia que va desde las guerras contra Ammón hasta la aventura de David y Betsabé, las muertes de dos de los hijos de David y las maniobras para suceder a éste en el trono. Su estilo es maravillosamente sobrio (la muerte de Ajitofel), pero el relato entreteje diferentes puntos de vista (la noticia de la muerte de Absalón). Está también lleno de patetismo frente a la muerte (la reacción de David ante la enfermedad y la muerte de Betsabé o ante la pérdida de Absalón, su hijo preferido). Algunas de sus partes están claramente interrelacionadas, y hay un constante interés humano por el pecado y el error, la ignorancia y el perdón, la lealtad y la traición, y la conciencia soterrada de cuándo un acto constituye una gran equivocación.

Durante esos aproximadamente veinte años del reinado de David, el relato se concentra sobre todo en lo que ocurre en la corte entre los amigos y los enemigos del monarca. Como resultado, la fuente de D para estos capítulos ha sido descrita como una historia cortesana, la obra de un casi contemporáneo con acceso a los secretos de la corte. ¿Sería su autor el profeta Natán, o el sacerdote Abiatar, o incluso (¿por qué no?) la propia Betsabé? Naturalmente, el alcance, carácter y fecha de su fuente son muy discutidos (tenemos que deducirlos), pero es inconfundible la diferencia de tono; su retrato del rey David no es nada halagador (comete adulterio con Betsabé y elimina, haciendo que pe-

rezca, a su marido Urías). Basándose en ello, esta fuente ha sido clasificada como una antihistoria y fechada tarde, durante el exilio, como reacción a la idealización por otros de David, cabeza de la estirpe real «mesiánica». Sin embargo, en ningún otro sitio hay rastro de tal «antihistoria»; cuanto más tardías son nuestras fuentes, más idealizan al rey David. Los detalles, el tono y el énfasis de la obra apuntan más bien a un texto escrito mucho antes. ¿Cómo, si no, sabía el autor tantas cosas de la corte y su geografía como nos narra con toda precisión?

Comparto la opinión general de que detrás de esos capítulos hay una historia anterior compuesta a base de fuentes cortesanas. Si muestra alguna de la sabiduría que encontramos en el libro de los *Proverbios*, es porque se trata de una sabiduría tradicional y que formaba parte de la cultura del autor. Es un texto muy diferente de las fingidas historias de cortesanos que conocemos en la literatura egipcia, y tampoco está claro si tiene algún fin político. Salomón acaba por emerger como el heredero de David, pero si lo único que quería el autor era confirmar su legitimidad, tenía maneras mejores y más llamativas de hacerlo. Los autores del Cercano Oriente no eran precisamente reticentes cuando querían influir en algún sentido. El texto no era, por tanto, una historia oficial en apoyo de la realeza de Salomón. Era, sospecho, una narración cortesana, basada en un conocimiento de primera mano de sus personajes. Fue escrita durante el reinado de Salomón o más tarde, basándose en unas detalladas memorias anteriores.

Por tanto, mucho antes de Heródoto, debemos contar con el primer historiador del mundo, que narró una historia de política cortesana y enredos de familia. Como Heródoto, tenía instinto moral: le gustaba hacer ver cómo el defensor leal recibía su recompensa, mientras al capitán cruel se le daba su merecido. Utilizaba el diálogo, y discursos de una atractiva retórica (la escena con la mujer de Tecua es a este respecto una obra maestra: halaga a David, pero él se da perfecta cuenta de sus intenciones, sabiendo que es Joab quien le ha dictado sus palabras). Los relatos se interrelacionan claramente, y, como Heródoto, su autor era inclinado a la escena breve y significativa y al gesto personal. Sin embargo, a diferencia del griego, contó su historia de un modo anónimo y sin la menor duda crítica acerca de sus fuentes.

Dios está presente, pero no hay sermones, ni un plan explícito detrás de cada acontecimiento. Es una contención que ha ocasionado agudos problemas a los lectores teológicos. Deseosos de encontrar a Dios en todo hecho bíblico, hay quienes argumentan que este texto inicia una nueva concepción del mundo religioso. Se acabaron los antiguos relatos de milagros y de encuentros con ángeles de J. Ahora «todos los hilos están en manos de Dios», quien está presente incluso en los asuntos profanos, en las luchas de la familia real, no sólo en los hechos extraordinarios de jueces y héroes. En este cambio (se dice) subyace una «época ilustrada» que afectó a la concepción del mundo del autor en la corte de Salomón. Sin embargo el texto se resiste a semejante interpretación. En el extremo contrario, un gran historiador de la antigüedad griega y del Cercano Oriente, Eduard Meyer, consideraba que se trata de «una obra puramente secular... de la que está excluido cualquier tipo de coloración religiosa, cualquier idea de una intervención sobrenatural». Incluso consideraba como «una de las grandes ironías de la historia humana el que esos textos plenamente seculares sean considerados tanto por el judaísmo como por el cristianismo escritura sagrada». También él exageraba. Dios está sin duda presente. Tal como predice el profeta Natán, es Dios quien castiga a David por el asesinato de Urías (los hijos de David mueren); cuando nace Salomón, oímos de pronto que Dios le ama; es Dios quien trama que Absalón sea engañado por un falso consejero, y está presente igualmente en las muchas oraciones y bendiciones y en el consejo de la mujer de Tecua. Sin duda lo que leemos no es una fuente «secular». No obstante, carece de una única teología de la historia con arreglo a la cual se desarrolle cada acto, el punto de vista es asombrosamente parecido al de ciertas partes del relato de Heródoto. También para éste un determinado error, coincidencia o «justa recompensa» se da a veces «necesariamente», tal como ordenan los dioses (compárese el rechazo del buen consejo por Absalón). Cuando los dioses de Heródoto se entrometen, lo hacen también a favor de ciertas personas, y explican por qué ellas en particular son tratadas así en ese concreto momento (compárese el repentino amor por Salomón). Como en la profecía de Natán, en el mundo griego de Heródoto un oráculo puede predecir un desastre con el que se castiga una injusticia (Heródoto creía en la verdad de los oráculos). Sin embargo, a diferencia de los profetas, los oráculos eran ambiguos y a veces resultaba muy difícil saber a qué se estaban refiriendo. En Heródoto, las gentes comprenden erróneamente la profecía; en la Biblia, ignoran su mensaje explícito.

La «narración cortesana» no es ni puramente secular ni

prueba de una nueva teología. Se trata de un antiguo recordatorio de lo que pudo haber sido, obra de un historiador de Israel que se refería moderadamente a Dios, y escribía sin tener idea de una alianza o de unos libros que reflejasen las tradiciones sacerdotales y antes de que ningún libro de la ley de Moisés acribillase con su sermón a quienes se ocupaban del pasado. Gracias a esos pocos capítulos captamos el eco de aquel historiador, pero después le sustituye el heredero que salvó ese eco. D no sigue a su fuente; la ignora y la sumerge. Con D sí se interpone una nueva visión del mundo, pero ésta mata la voz bíblica más cercana a Heródoto, el padre de la historia en el mundo griego.

13. DE DAVID A PABLO

I

Tan pronto como los libros de los *Reyes* abandonan la «historia cortesana» de David, parecen ignorar lo escrito por su autor. David se convierte en el rey ideal, en el monarca a quien Dios ha prometido una duradera estirpe de reyes, con la única condición (exigida por la historia posterior) de que dejaría en suspenso esa promesa si sus sucesores se portaban mal. A diferencia de la historia cortesana, D escribe con un ojo en el futuro, atento a la esperanza de un resurgir en el linaje ideal del gran David. «Y así será, si me obedeces en todo lo que te ordenare, y caminas por mis sendas, y obras lo que es recto a mis ojos, observando mis leyes y mis preceptos, como lo hizo David, mi siervo» (*1 Re.* 11, 38). D hace decir a Dios estas palabras a Salomón. ¿Qué leyes son ésas, qué preceptos? David había codiciado a la mujer de otro hombre, la había seducido y mentido y había dispuesto la muerte de su marido, y sus palabras antes de morir incluían órdenes concretas de saldar viejas deudas matando a dos legados de su reino y trayendo «sus canas tintas en sangre al Seol».

Los ideales, por tanto, sepultaban la realidad, los hechos del primer historiador. Desde el reinado de Jeroboán en adelante (hacia 932-587 a. C.), la narración de D, más que sepultar los hechos, los selecciona y distorsiona. Porque esa narración se basa en hechos, o al menos eso da a entender el propio D cuando se refiere a los «libros de las crónicas de los reyes de Israel» y de los «reyes de Judá». Lo dice

de un modo que nos da a la vez una sensación de totalidad y de la autoridad con que habla. «El resto» de los hechos de un monarca, ¿no está en los libros de las crónicas, como si toda «la» historia hubiera sobrevivido, él nos hubiese ofrecido lo que más importa y «el resto» pudiera encontrarse en otro lugar? Si esos otros libros nos cuentan «el resto» de los hechos de un rey, podemos probablemente deducir que nuestro autor tomó algunos de los hechos de sus relatos de esa misma fuente. (Doy por supuesto que esas referencias no son una mentira, inventada para impresionarnos; en *Ester* 10, 2, libro muy posterior, una referencia parecida es falsa.)

¿Qué eran, entonces, esos libros de crónicas? No han sido vistos como fuentes secundarias compuestas como narración a partir de anales reales anteriores, y han sido incluso fechadas en la época del Exilio, basándose equivocadamente en que ninguna monarquía anterior a la babilónica de ese período llevaba «crónicas» y en que el descubrimiento por «los babilonios» de la «crónica del anticuario» en el siglo VI fue el impulso para las «crónicas de Israel y Judá». Ninguno de estos argumentos es convincente. Sabemos demasiado poco de los textos asirios anteriores, pero hay fragmentos que probablemente se derivan ya en esa fecha de crónicas en tercera persona, mientras que sus inscripciones reales en primera persona hacían relación de las guerras, el botín y las construcciones reales (igual que los libros de los *Reyes* de la Biblia), y probablemente se basaban en otras crónicas reales hoy perdidas. Es también posible que los reyes de Tiro tuviesen anales, aunque sólo nos ha llegado un indicio de ellos en una versión griega que conoció Josefo y que puede ser una invención bienintencionada.

En mi opinión, los libros de crónicas hebreas eran exactamente lo que creía el autor de *Reyes*: verdaderas relaciones de la vida pública del rey y de los principales acontecimientos, cuyas copias habían sobrevivido a las catástrofes de los años 722 y 587 y estaban al alcance de un judío curioso en los años del Exilio. Probablemente tales «crónicas» eran relaciones primarias o cuando menos basadas directamente en ese material primario. Las referencias bíblicas a ellas muestran que no sólo se referían a las obras públicas y las nuevas ciudades, y a actos de poder y de guerra, sino a conspiraciones y revueltas. Son contenidos totalmente creíbles, por lo que sabemos de los anales o crónicas reales de otras monarquías del Cercano Oriente.

Por tanto, a partir de Jeroboán la narrativa bíblica tiene como marco fuentes escritas de importancia primaria.

D las utilizó de varios modos. Tomó de ellas algunos de sus hechos (son las fuentes más probables de los detalles de los tesoros de Salomón y de sus obras en el Templo; los asuntos referidos a los templos ocupan también lugar destacado en las crónicas babilónicas). Sacó también de ellas los detalles iniciales sobre cada rey: Manasés tenía doce años cuando empezó a reinar, y reinó en Jerusalén cincuenta y cinco. Su madre se llamaba Jafsiba (*2 Re.* 21, 1). Estas presentaciones están redactadas de modo diferente, y sólo las que se refieren al reino del sur, a Judá, dan el nombre de la madre del rey. Tales diferencias sugieren que las crónicas eran en realidad dos, una que trataba de Israel y otra de Judá. D redondeó el relato de cada reino con una alusión a ellas para «el resto de los hechos» de sus monarcas.

Está también la cuestión vital del tiempo y las fechas. Los libros de los *Reyes* dan la duración del reinado, la edad del rey al acceder al trono y, en ocasiones, el año en que ocurrió algo importante. En algunos puntos se refieren también de pasada a acontecimientos, reyes y años de reinado del otro reino. Los historiadores siguen calculando a partir de esos números sus cronologías para la historia israelita, pero sus esfuerzos encuentran muchos problemas; los números varían del texto hebreo al griego o el samaritano para cada reinado, y las relaciones entre los reyes de Judá y los de Israel no se ajustan al tiempo que se da a su reinado en cada uno de ambos reinos. Puede haber una pauta esquemática que influye en los escasos números que para períodos mayores se hallan dispersos en nuestros textos hebreos y griegos.

Hay varias maneras de minimizar estos problemas. Los números de nuestro texto hebreo pueden haber sido a veces mal copiados, los del texto griego pueden ser más precisos, y puede haber habido períodos en que dos reyes gobernasen juntos en un mismo reino (el texto no lo dice, pero los especialistas recurren a ello para que les cuadren los números). Hay también incertidumbre en cuanto al modo de calcular la duración de un reinado. El resto del año en que moría un rey, ¿contaba para su reinado? ¿Le era atribuido también a su sucesor? Los años ¿eran contados inclusive? ¿Cuándo empezaba el nuevo año en el calendario, y cambió ese comienzo durante los siglos de que se trata? ¿Qué tipo de calendario era, lunar, solar o lunisolar, y en qué error incurría a lo largo de un período de años? Nuestra idea de las fechas para los reyes depende de las respuestas a estas preguntas, respuestas nada fáciles. El estudio más reciente opta por un calendario lunisolar cuyo Año Nuevo caía en otoño. Después Judá cambió al calendario babilónico, en el que el año empezaba en primavera (probablemente el cambio tuvo lugar bajo Josías); más tarde el cambio consistió (discutiblemente) en retrasar la fecha, de modo que el primer año de un rey empezaba a contar desde el Año Nuevo siguiente a su accesión al trono. Anteriormente, ambos reinos habían utilizado la «antedatación inclusiva». Que quepa alguna posibilidad de deducir esas respuestas depende de un hecho importante con respecto a D. Éste debe de haber heredado las duraciones de los reinados de los libros de crónicas anteriores (de aquí las variaciones en su cálculo, porque el practicado en las crónicas cambiaba con el paso del tiempo). Él no alteró ni inventó esos números. Cuando relacionaba acontecimientos de Judá con acontecimientos de Israel, las fechas se derivaban también probablemente de los libros de crónicas. Dado que sus reyes tenían contactos frecuentes, las referencias a los reinados de ambos en las crónicas oficiales parecen muy probables.

Hay un nivel, pues, al que esta parte de la Biblia se basa en datos y fechas primarios, pero a otros niveles surgen graves dificultades. Las cifras totales parecen haber sido amañadas para acomodarlas a una cronología simbólica. En *1 Reyes* 6 encontramos un total importante: se dice que transcurrieron 480 años desde el Éxodo hasta la fundación del primer Templo. Esta fecha ha sido atribuida a D y utilizada como clave para proclamarlo autor de todo lo que va desde el Éxodo hasta ese punto.

Sin embargo ha surgido un nuevo problema. Si se suman los reinados de los reyes siguientes, desde el primer Templo hasta el Exilio, nos dan 430 años; otros 50 transcurren desde el Exilio hasta los orígenes del segundo Templo; es decir, una vez más los 480, centrados en el Templo. Estos totales son casi con certeza demasiado redondos para ser una coincidencia. Alguien ha amañado los plazos para hacer que ambos coincidan.

Este plan no puede ser cosa de D. Él escribía durante el Exilio, antes de que hubiesen concluido los últimos cincuenta años. Los primeros 480, desde el Éxodo hasta el Templo, no coinciden con los totales individuales que da en su obra desde *Jueces* hasta *Samuel* (suman 430). Ya hemos sospechado de una mano sacerdotal detrás de estas combinaciones. El total de *1 Reyes* 6 está de acuerdo con el tramo general de narrativa correspondiente a D, pero es probable que se trate de un añadido de P. Si el propio D tuvo en cuenta un esquema así, éste pudo tal vez surgir de las cifras que da el texto griego para la época de sus reyes: 480 años des-

de el rey David hasta el Exilio, que coinciden con los 450 desde la colonización de Caná hasta Helí (en el texto hebreo de su relato desde *Jueces* hasta *Samuel*), más otros 30 de vida de Samuel. Una vez más, los números cuadran en torno a 480, desde la Conquista hasta el Exilio. Tal vez D trabajó con esta pauta general, mientras conservaba las duraciones que para cada reinado daban sus fuentes, los libros de las crónicas reales.

Lo importante aquí es que las grandes pautas numéricas no tienen sitio en la verdadera historia. Afirman cosas del pasado mientras nos escamotean la verdad de éste. En otras ocasiones D no era tan reservado en sus amaños; si tenía un punto de vista, lo imponía de modo flagrante a lo que encontraba en sus fuentes. Escribía en el exilio utilizando libros, no una arqueología personal. No se tomaba la molestia de comprobar lo que leía buscando inscripciones o importantes monumentos supervivientes. No era un estudioso del pasado; convertía lo que leía en lo que estaba decidido a decir.

Entre el reinado de David y las dos crónicas, una para Judá y otra para Israel, se encontró con un vacío: el reinado de Salomón. Aquí nos remite a un «libro de los hechos de Salomón» para «todo lo que hizo, como también su sabiduría» (*1 Re.* 11, 41). Su versión del reinado tiene algunos sermones espléndidamente ficticios e historias desmesuradas de sabiduría y de mujeres sin la menor traza de ser anotaciones en una crónica real. En la época en que escribía D, los relatos acerca de Salomón debían de haberse multiplicado, y probablemente era imposible poner en claro nada. Algunos de esos relatos han pasado a sus narraciones (las dos mujeres y el niño y, probablemente, la reina de Saba). No obstante, hay también versículos de asuntos mundanos (*1 Re.* 4 o 9, 15 ss.), mientras que los detalles de la construcción del Templo y del palacio podrían haber formado parte de una crónica real. Fuese o no tal fuente el «libro de los hechos de Salomón... y de su sabiduría», parece que fragmentos de una relación primaria se hallan dispersos por la versión de D. O ese «libro de Salomón» utilizó una fuente primaria o lo era él mismo; y una vez más D lo hinchó con leyendas posteriores y moralejas de su propia cosecha.

Sería muy ingenuo tomar la narración de *Reyes* como una historia auténtica o global. Ella misma admite ser selectiva (el «resto de los hechos» figura en otra parte), y la polémica es aquí obvia: juzga cada reinado por su no observancia de la ley deuteronómica. Es, sin embargo, historia maravillosamente mala, construida en parte sobre otra mejor (la fuente de David), y siempre testimonio del punto de vista de un autor valiente. D comienza con antiguas canciones y relatos que explican el porqué de las cosas y termina con libros primarios sobre los hechos de los reyes. En todo momento le mueve su visión del pasado y el futuro, la de un historiador a quien podemos comprender sin necesidad de creerle nunca.

Va seguido por un autor menor, el Cronista, cuyas distorsiones son aún mayores y su empleo de las fuentes más errático. Su apartado nos lleva desde los dos libros de las *Crónicas* a los de *Esdras* y *Nehemías* (a *Esdras* y *Nehemías* los excluyen de él algunos especialistas modernos, pero sus argumentos no resultan concluyentes). También aquí un autor trata de dar un convincente relato del pasado que pone de manifiesto una verdad más alta. Sin embargo, su método nos pone en guardia.

En esencia, los libros de las *Crónicas* vuelven a utilizar pasajes de los libros de *Samuel* y *Reyes* de D. Los libros de *Samuel* los conoce en un texto hebreo que a menudo difiere del utilizado por nuestra Biblia (los hallazgos de manuscritos del libro de *Samuel* en las cercanías del mar Muerto han arrojado nueva luz sobre esto). Sin embargo, los problemas textuales no explican el tratamiento de David por el Cronista. Ahora David es el rey ideal, y el Cronista prescinde de lo que cuenta la historia cortesana porque no le gusta; estropearía su imagen.

En 1896, un crítico concluía: «... ningún hecho de la crítica del Antiguo Testamento se halla más firmemente establecido que el de que el Cronista como historiador es totalmente indigno de confianza. Distorsiona los hechos de manera deliberada y habitual; inventa capítulo tras capítulo con toda libertad y, lo que todavía es más peligroso, no escribe en interés de la propia historia, sino de una teoría de lo más parcial.»

El Cronista no era tan imaginativo, pero los estudios posteriores han hecho muy poco por atenuar este juicio. Un cuidadoso estudio de *2 Cr.* 10-36 como historia concluía recientemente que sólo ocho versículos y medio (y otros seis de manera probable) estaban basados con certeza en algún hechos histórico independiente de la narración de nuestro *Reyes* (*2 Cr.* 11, 5-10; *2 Cr.* 26, 6-10; 32, 30 y 11, 22-3 con 21, 1-4). Incluso estos versículos podrían reducirse si encontrásemos un texto más completo y anterior de los libros de *Reyes* (que podría contenerlos también). Posiblemente, el Cronista consultó los libros de crónicas anteriores y tomó unos cuantos hechos que nuestros libros de *Reyes* habían

omitido; pero, en tal caso, su búsqueda fue muy a la buena de Dios. Se nos remite a obras como el libro «de Ido el adivino» o de «Simea el profeta» para el «resto de los hechos» de los monarcas (la palabra «de» de los títulos puede significar «sobre» y «acerca de»). Algunos críticos sospechan que aquí estaba faroleando, tratando de persuadirnos nombrando fuentes ficticias; pero quizá tuviese realmente esos textos junto a su ejemplar de *Reyes* e hiciera uso de algunos de sus datos.

¿Cuándo escribió ese espléndido mentiroso y quién fue? Evidentemente, trabajó mucho después del regreso del Exilio. En una ocasión menciona una moneda persa (un dárico de Darío), y recuerda a Isaías y los primeros profetas como autoridades. Si (como yo acepto) su obra incluía los libros de *Esdras* y *Nehemías*, terminaba hablando de los grandes favores recibidos por los judíos de los reyes persas. No había el menor indicio de que esos favores pudiesen cambiar o verse interrumpidos; es fácil, pues, suponer que escribía en el siglo IV a. C., bajo un Imperio persa que parecía destinado a durar, y por tanto antes de su conquista por Alejandro Magno en los años 330. Su énfasis en un solo Israel responde también a esa fecha, antes de la escisión de los samaritanos que condujo a que éstos tuviesen otro templo dedicado a Yahvé en el norte. En sus libros de *Crónicas* es muy favorable a los levitas en el sacerdocio; termina con Nehemías, consignando cómo éste restauró a los levitas en tan alto honor. Quizá el propio Cronista fuese un levita que escribía en Jerusalén hacia el año 350 a. C.

No es discutible la acusada parcialidad de sus *Crónicas*. Idealizó a David y a Ezequías; atribuyó un papel insólitamente importante al rey Josafat y, asombrosamente, ignoraba por completo la existencia y la caída del reino septentrional de Israel. Su tono es tal que su obra ha sido considerada incluso como un sermón compuesto por un levita para predicarlo al pueblo. Desde luego, su parcialidad puede ser atribuida sobre todo a la época del autor, cuando los judíos estaban otra vez en su tierra y con su Templo. Comenzó su libro con largas genealogías que se remontan a Jacob e Israel. De acuerdo con la tendencia de gran parte de su narración, presentan la continuidad del pueblo en un solo país, tal como había sido unificado por el rey Ezequías. Había aquí, junto con una venganza, un claro desprecio por los hechos, pues daba a entender que las transgresiones del pasado habían sido ya saldadas y lo que había que hacer era esperar con la debida humildad un futuro unificado.

De vez en cuando, el autor utiliza fragmentos de antigua información ignorados en *Reyes*. Su obra es claramente secundaria, con una fuerte parcialidad histórica, grandes dotes para los monólogos ficticios y escaso valor como verdad histórica. No obstante, es la obra de un historiador, aunque rara vez sea más fácil confiar en él que descartarlo.

Comparto la extendida opinión de que las narraciones de *Esdras* y *Nehemías* son también la adaptación llevada a fondo por el Cronista de materiales más antiguos. Estos materiales podemos valorarlos de una manera excepcional. Incluyen documentos oficiales persas, en gran parte auténticos, y sobre todo hay partes de *Nehemías* que se basan en recuerdos personales que éste compuso después de hacia 430 a. C. Al fin, un partícipe primario nos cuenta su versión de los acontecimientos en primera persona, lo que constituye una ruptura radical con las narraciones bíblicas anteriores y su tradición de anonimato. Lo que mejor explica este cambio es la distinta situación del autor: Nehemías era un reformador cuyos actos habían sido muy controvertidos. La fuente de la narración de *Esdras* es más dudosa, aunque algunos creen que también subyacen en ella unos recuerdos del propio Esdras. La redacción de ambos libros es caótica, y sus fechas relativas siguen siendo insolubles, pero se trata de los únicos del Antiguo Testamento que citan excelentes fuentes primarias, aunque ellos sean secundarios. Ese material los convierte en uno de los cazaderos preferidos de los historiadores.

De lo más histórico pasamos al último apartado hebreo, compuesto en gran parte por lo más literario. Las historias de *Jonás*, *Rut*, *Daniel* y *Ester* carecen de una verdadera base en los acontecimientos a que se refieren. El libro de *Jonás* fue escrito probablemente hacia 450-300 a. C. (el libro de *Tobit* alude a él), y la fecha del de *Rut* es incierta pero probablemente posterior a 450 a. C. (alrededor de 433-424, Nehemías había atacado los matrimonios con extranjeras en Jerusalén, y sin embargo al autor de *Rut* no le preocupa que ésta sea una extranjera casada honrosamente en Israel). La única certeza es la del libro de *Daniel*, compuesto en parte con relatos más antiguos acerca de este personaje que habían circulado entre aproximadamente 280 y 180 a. C., y en parte con profecías datables entre 167 y 164 a. C. El libro en sí debe de ser algo posterior al año 164.

Más difícil resulta situar el libro de *Ester*. A diferencia de Rut, Ester es una judía (por adopción) que se casa con un gentil, el rey de Persia. Su intercesión salvará más tarde

a los judíos (uno de los cortesanos, el malvado Amán, había engañado al rey para hacerle publicar un edicto contra los judíos y sus bienes). El libro es una ficción con ambiente persa. Presupone el mundo de la Diáspora, posterior a 300 a. C. (cada comunidad judía toma sus propias decisiones); no menciona ni la Tierra Santa, ni el Templo, ni el culto, ni siquiera (de manera explícita) a Dios. Algunos especialistas lo fechan después de los años 160 y la gran persecución del culto y el modo de vida judíos por el rey gentil Antíoco, aunque el relato no refleja ninguno de estos terribles hechos. La amenaza es al pueblo judío, no a su culto, su ley o su Templo, y tiene un motivo personal: Amán cree que el judío Mardoqueo le ha faltado al respeto; el rey comparte esta creencia por ignorancia, y el relato termina sin el menor odio hacia él, porque es tonto pero no malo. Después de los años 160 un autor no estaría tan dispuesto a imaginar la persecución como un accidente, ni a ver en peligro la ley o la práctica judías. El rey perseguidor, Asuero, es tan sólo un ignorante; y Ester, una judía, se convierte en su esposa sin que le preocupe lo más mínimo la observancia de su ley.

En consecuencia, yo fecharía el libro entre aproximadamente 280 y 180 a. C. La teoría más simple es que su autor fue un judío que vivía en la región de Susa, la antigua residencia de los reyes persas (conoce bien su fiesta, *Est.* 9, 26-8, y presume de su «conocimiento» de las antiguas costumbres persas). Tiene un arte literario coherente y entreteje los temas de historias de corte más antiguas, prologándolas con un breve y encantador relato de desobediencia femenina (que acarrea un edicto real ordenando que todas las mujeres del Imperio obedezcan a sus hombres). El principal fin de su relato era promover y dignificar los orígenes de una fiesta popular, Purim, que ya entonces celebraban los judíos entre los que vivía. La relacionó con el relato de cómo escaparon los judíos a una persecución accidental. Purim, decía, conmemora las fechas de dos contraedictos conseguidos por Ester y por Mardoqueo. Para ello mezcló toques de un atinado ambiente persa, quizá conocidos por historias que circulaban en torno a Susa, con sus propias invenciones fantásticas. Ninguna de esas cosas ocurrió, pero él quería dar a entender que sí. Su estilo literario refuerza el ambiente cortesano persa. Al final se refería engañosamente al «libro de las crónicas de los reyes de Media y Persia», como si su relato tuviese que ver con ellos. En los asuntos persas da demasiadas explicaciones.

Su vivo relato se hizo popular, lo mismo que la fiesta

de Purim. Otros judíos tuvieron después la idea de escribir cartas y una historia para promover la observancia de una fiesta. Poseemos una en favor de Encaenia,[1] escrita desde Jerusalén en los años 120 a. C. Quizá con esa misma idea, el libro de *Ester* fue traducido del hebreo al griego en Jerusalén en 78-77 a. C. (para entonces intervenía un elemento de animosidad racial), traducción que a su vez fue enviada (como la carta en favor de Encaenia) a los judíos de Egipto a fin de hacer propaganda de la fiesta. Más avanzado el siglo, probablemente bajo Augusto (después de 31 a. C.), un autor imaginó en Egipto otra historia de una fallida persecución real (nuestro 3 *Mac.*) a fin de explicar los orígenes de una fiesta que celebraban los judíos de ese país. Probablemente como modelo para su intento tuvo el libro de *Ester.*

La narrativa bíblica termina, pues, como empezó, con un relato destinado a explicar los orígenes de una costumbre. En el *Génesis* aprendemos el origen de las fagigas humanas; en *Ester* el de una fiesta popular. Si queremos una pareja histórica para la escritura hebrea, podemos encontrarla no en estas ficciones sino en los libros primero y segundo de los *Macabeos,* aunque las Biblias cristianas los incluyen entre sus Apócrifos. Fueron escritos al menos treinta, quizá incluso sesenta años después de los trascendentales sucesos bélicos y de persecución de los años 160 a. C. que relatan. *1 Macabeos* es la traducción griega de un original hebreo perdido (escrito hacia 130-110 a. C.) cuya narración resulta a veces incoherente. *2 Macabeos* (posterior a 124 a. C.) se basa en un epítome de una obra griega anterior, hoy perdida, al que se han añadido unas cartas a modo de prólogo a fin de justificar lo legítimo de la celebración de la fiesta de Encaenia. A diferencia de *Ester,* tiene un gran dominio de los títulos cortesanos y del estilo de su escenario histórico, en un grado sólo comparable al de la fuente primaria de *Nehemías.* Aunque tampoco ninguno de los libros de los *Macabeos* sea primario, el segundo abrevia a un autor griego contemporáneo y es el relato más histórico con que nos topamos en la escritura hebrea. Carga la mano en las interpretaciones teológicas, no está narrado en orden cronológico y no constituye una versión equilibrada de los hechos. Entre las varias cartas oficiales que cita, hay una falsificación (*2 Ma.* 9, 19-27).

1. Fiesta de aniversario que conmemora la fundación de una ciudad, una iglesia, etc. *(N. del t.)*

II

Desde los bienintencionados relatos de los orígenes en el *Génesis* y en *Josué* hemos llegado, a través de al menos seis siglos, a unas obras en las que empieza a ser posible diagnosticar fuentes primarias. Resulta tentador explicar el nacimiento de la historia como un resultado natural de esta progresión desde los relatos de los orígenes (las piedras de Josué), pasando por los relatos sobre grandes héroes (Gedeón y su vellón; Sansón y sus zorras), hasta relatos primarios sobre acontecimientos políticos (la historia cortesana de la sucesión de David). Sin embargo, tal progresión no ha sido general en las sociedades humanas, muchas de las cuales han contado historias sobre sus orígenes o sus héroes sin pasar después a escribir historia. La distancia entre las dotes para contar historias y la reconstrucción causal escrita del pasado sigue siendo muy grande.

En Israel, los autores la salvaron utilizando relatos antiguos en los que su Dios desempeñaba un papel decisivo. Por eso los teólogos les han atribuido el nacimiento de la historia escrita ligándolo, a las mil maravillas, con su «extraordinaria religiosidad», como si los israelitas hubiesen «llegado a un modo de pensar histórico, y con ello a escribir historia, por medio de la fe en la soberanía de Dios en la historia». Sin embargo, la teología no fue la causa primaria de los escritos históricos, y no tardó en ahogar a la escritura que algunos suponen había engendrado. Esos escritos debieron mucho más al impulso de dos grandes acontecimientos, el Éxodo y la conquista de la tierra prometida, y al Exilio de 587 a. C. Estos sucesos provocaron en los judíos un gran interés por saber cómo habían llegado a establecerse allí sus tribus y la urgencia de explicar por qué su historia había tenido un curso tan desastroso y adónde podría llevarlos en adelante. Para dar con la respuesta acudieron a relatos escritos en los que la mención de Dios desempeñaba un papel mucho menor: una historia de sucesos cortesanos que iba desde David hasta Salomón y los libros de crónicas de los reyes posteriores. Fue la monarquía, no la teología, la primera que hizo que se escribieran esos libros.

En cuanto a la «extraordinaria obsesión por la historia» de los israelitas, ha de ser cuidadosamente calibrada. Lo que más llama la atención es que hayan compuesto una historia continua que va desde la creación hasta el siglo v a. C. En cambio, entre los griegos las tradiciones históricas entraron en una época oscura en torno al año 800 a. C. antes de reanudarse, cuatro siglos después, con relatos de la guerra de Troya. La narrativa israelita evitó un vacío así, incluso en la azarosa época de los jueces. Era una historia selectiva (no olvidemos lo de «el resto de los hechos») y que iba a dar a una pared en blanco al otro extremo del túnel. Se interrumpía con los acontecimientos en torno a Nehemías, resumidos brevemente para los Macabeos; pero, a juzgar por la literatura que nos ha llegado, «en los siglos II y III d. C. los judíos dejaron de escribir historia durante más de mil años». Naturalmente el pasado seguía importándoles, pero su manera de responder a él era ya otra.

Para nosotros, no habían escrito historia fiel tan a menudo como historia equivocada, más literaria que real. Sin embargo tuvo un efecto abrumador: desterró los mitos independientes y dejó a los israelitas un legado por el que la futura narrativa iba a sentir un gran apego. Mientras que los griegos tuvieron una abundante mitología seguida de una pausa, y después una verdadera cacofonía de historias, los judíos disponían de un relato universal que inspiró muchos otros, pero no una mitología independiente y conocida ajena a él. Sus escrituras se alzaron con el poder y, no por última vez en su historia, provocaron una tranquila amnesia entre sus herederos.

Quizá no deberíamos comparar los escritos judíos con lo mejor de los griegos, que tenían una inteligencia tan versátil, y sí mirar en cambio a los romanos, inmersos también en una sociedad tradicional, respetuosa de la costumbre y la antigüedad. Como los judíos, los romanos dejaron pocas huellas de una antigua mitología fuera de su historia más primitiva, cuyas fuentes no eran crónicas reales sino anales a cargo de sus sacerdotes. Los relatos que hoy leemos, desde Rómulo hasta el rey Servio, fueron obra de autores posteriores ampliamente sospechosos de inventar a capricho para llenar las lagunas. Como la primitiva historia de Israel, la de Roma surgió «no como una reconstrucción crítica objetiva, sino más bien como un entramado ideológico destinado a controlar, justificar e inspirar». Las obras del Cronista o del Deuteronomista corresponden bastante bien a esta descripción, pero hay diferencias importantes. La tradición romana no tenía un fin marcadamente religioso, ya fuese sacerdotal o profético; gran parte de ella se basaba en historias de la rivalidad entre familias. Como mejor la conocemos es por la extensa versión literaria de Tito Livio, que escribía a finales del siglo I a. C. Era una fuente totalmente secundaria, pero, a diferencia de los autores bí-

blicos de igual rango, él mismo expresaba sus dudas sobre la certidumbre o la verdad de mucho de lo que escribía acerca del lejano pasado. La mayor parte de la tradición romana es invención de autores de los siglos II y I a. C., pero se trata de una invención diferente de la del Deuteronomista e incluso de la del Cronista. Estos dos autores bíblicos interpretaron a capricho antiguas fuentes, aunque (en mi opinión) sin inventar por su cuenta partes extensas del relato. Escribían con afán histórico, narrando el pasado y explicando el cómo y el porqué, pero sus pruebas eran a menudo inadecuadas y su visión de la verdad las distorsionaba. Si los definimos sin demasiado rigor, eran historiadores pero no muy buenos, aunque pudieron haber servido al fin en que creían. Porque, como el escritor Samuel Butler recordaba a sus lectores victorianos, «aunque Dios no puede cambiar el pasado, los historiadores sí, y es quizá porque pueden serle útiles en este aspecto por lo que tolera que existan».

III

El último apartado bíblico es ya cristiano, los libros del Nuevo Testamento. Aquí el problema de la tradición nos ofrece un vacío mucho más breve, pero sus narraciones, en la medida en que son historia, siguen teniendo la utilidad divina que Butler atribuía al historiador. Han seleccionado una pequeña parte de la vida de Jesús (tres años entre quizá cuarenta o más; el tiempo narrativo de lo relatado en el cuarto Evangelio abarca escasamente dos meses y medio), y han interpretado los acontecimientos conforme a tipos y profecías de la escritura hebrea. ¿Habrán quizá distorsionado a su Mesías, su reino y las causas de su detención porque escribían para susceptibles lectores gentiles?

Son preguntas que volverán a su debido tiempo. Bástenos recordar aquí que los Evangelios fueron escritos aproximadamente unos treinta o cuarenta años después de la muerte de Jesús. Estaban mucho más cerca de la posibilidad de un recuerdo genuino que cualquiera de los libros del Antiguo Testamento (excepto *Nehemías*). El autor de Marcos, el primero, probablemente dispuso de una fuente escrita anterior, hoy perdida, más cercana todavía a la época de Jesús y que pudo consultar. Las relaciones entre los cuatro Evangelios siguen siendo un desafío capaz de alimentar toda una vida de trabajo, pero su calificación histórica es cuestión más sencilla. Son obras históricas, en la intención, porque tratan de dar los verdaderos hechos y dichos de un personaje histórico durante fases de su biografía. Son distintas de la novela histórica porque sus autores creen estar diciendo la verdad. Tienen un fin religioso (el cuarto fue escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, y para que creyendo tengáis vida en su nombre»), pero su carácter de Evangelios de la «buena nueva» no anula su aspiración histórica: si Jesús no hizo lo que unos cuentan, si no se encontró con las personas que ellos mencionan ni llevó a cabo los actos básicos de los que son intérpretes, entonces son falsos. Pueden estar tratando de poner de manifiesto alguna verdad referente al propósito o el significado de Jesús, pero lo hacen por medio de una falsedad histórica.

Los Evangelios nos cuentan también lo que Jesús y otros dijeron. Aquí podrían reclamar un poco más de libertad, ya que pueden estar dándonos el significado general de las cosas, no la versión exacta de cada expresión, treinta años después. En esto puede jugar la invención en el sentido clásico, que ayuda a la verdad y pone de relieve lo que los partícipes querían decir. Sin embargo, hay algunas sutiles distinciones que hacer. Podemos estar leyendo algo que Jesús dijo (en ese contexto o en otro), algo que capta la sustancia de lo que dijo, algo que nos dice lo que aquello significó para el autor o algo atribuido (antihistóricamente) a Jesús por la tradición cristiana entre su muerte y las fechas de los Evangelios. Todos estos niveles de verdad pueden existir en lo que cuenta un Evangelio, pero los dos últimos son desde el punto de vista histórico los más problemáticos. Si creemos al autor, del Evangelio o de la tradición más antigua, entonces incluso algo no dicho realmente puede ser históricamente iluminador acerca del Jesús primario: eso fue lo que una fuente primaria, quizá incluso muy cercana a él, pensó que había querido decir. Pero ¿cómo distinguir entre lo que Jesús quiso decir, lo que alguien muy cercano a él pensó que quería decir y lo que cristianos posteriores aseguraban que había dicho?

Una aceptación sin más de todo como palabras históricas de Jesús es simplemente errónea; esas palabras varían de uno a otro Evangelio y no hay acuerdo exacto entre ellos. Muy a menudo nos encontramos, no con lo que Jesús dijo o quiso decir, sino con lo que significó para los autores o para las fuentes que éstos aceptaron. Es una variedad con la que nos encontramos aunque no podamos trazar fronteras seguras para determinar sus diferentes contenidos. Sin duda habrá invención póstuma en fragmentos de todo el texto, pero el *status* de cada uno de ellos en cuanto historia

varía según el lugar que ocupa en la cadena de la invención.

De los cuatro Evangelios, los atribuidos a Marcos, Mateo y Lucas comparten un núcleo de información común, pero no el punto de vista. El de Lucas nos dice que su autor no fue una fuente primaria, sino que «muchos» habían escrito ya sobre Jesús antes que él. Utilizó el Evangelio de Marcos, lo mismo que Mateo, quien fue más respetuoso con el orden de la narración de aquél. Los Evangelios de Mateo y de Lucas comparten también otros materiales, procedentes probablemente de una fuente común más que de la utilización de Mateo por Lucas. Suele creerse que se trataba de una obra escrita, y por ello al alcance de dos autores diferentes en distintas épocas. Esa obra escrita es la famosa fuente de la moderna erudición evangelística cuya existencia sigue siendo negada por los críticos, aunque las razones a su favor siguen pareciendo más sólidas que las que se dan en contra. Lo que pueda decirse de su carácter, o de su no existencia, no afecta a un hecho de mayor calado: ni el Evangelio de Lucas ni el de Mateo se apoyan en el testimonio primario de su autor, y es improbable que lo hiciese tampoco el de Marcos (es sólo una teoría entre muchas que el episodio del joven que huye desnudo cuando Jesús es detenido en Getsemaní, en *Mc.* 14, 52, sea una alusión del autor a sí mismo).

Estos tres Evangelios aprovechan tradiciones orales de la vida y la palabra de Jesús, algunas de las cuales se remontaban a los recuerdos de quienes lo habían conocido. Dos de sus autores, Lucas y Mateo, no lo conocieron, y probablemente el tercero, Marcos, tampoco. Un pequeño núcleo de lo que Jesús dijo realmente había tal vez sobrevivido a la cadena del recuerdo; el problema es cómo descubrirlo. Para empezar, podemos ver el material sobre el que hay acuerdo y dejar a un lado, como históricamente vulnerable, todo lo que iba dirigido a las preocupaciones de los primeros cristianos. Esto no quiere decir, por supuesto, que Jesús no pueda haber ejercido el don profético con los detalles de la caída de Jerusalén en el año 70 o la persecución contra los cristianos, pero los historiadores no pueden responsablemente aceptar este material como verdadera previsión. Las presiones posteriores para inventarlo fueron demasiado grandes. En cuanto a los dichos sobre los que no hay acuerdo o que constituyen la tendencia que distingue a cada Evangelio, son probablemente muestras no de lo que dijo Jesús sino de lo que quiso decir para el autor. Dado que los tres autores sinópticos no son primarios y no conocieron a Jesús íntimamente, ese material (cuyo alcance tiene contornos poco claros) es prueba de su impacto póstumo sobre los puntos de vista de los primeros cristianos, no de la enseñanza del Jesús histórico.

A muchos lectores y estudiosos les parece el cuarto Evangelio (el de Juan) más fácil de clasificar; lo tratan casi por entero como no histórico, porque el autor interviene a manos llenas en lo que narra y choca frontalmente con los itinerarios, las palabras, las fechas y los encuentros de los otros tres. Sin embargo, creo que históricamente es el más valioso. Nos da un indicio de su autor último: sus postreros versículos son una posdata añadida por un autor posterior que afirmaba su creencia de que el último capítulo de este Evangelio («estas cosas», una referencia muy limitada) se basaba en el legado escrito del «discípulo a quien amaba Jesús». No podemos fechar esta posdata, pero sabemos que el último capítulo fue añadido al resto del Evangelio cuando ya había muerto el discípulo amado. Es de suponer que el añadido fue hecho porque todo el Evangelio anterior era ya considerado obra de ese mismo discípulo amado. En el prólogo, el autor aseguraba haber sido testigo ocular: «y nosotros vimos su gloria» (1, 14). Por el contexto, esta gloria debe referirse a la vida terrena de Jesús.

Cuando apareció este Evangelio, observaría casi con certeza la norma de la narrativa del Cercano Oriente, su carácter anónimo (el título, «Según Juan», no puede ser atribuido de modo coherente a años anteriores al 120, como muy pronto). No obstante, el texto se refiere de pasada a un personaje del modo más insólito. Sus menciones del «otro discípulo» y el «discípulo a quien amaba Jesús» en la Última Cena, la casa del sumo sacerdote, la Crucifixión o el sepulcro vacío han sido considerados a menudo indicios de la verdadera identidad del autor. No se me ocurre ninguna similitud en griego con estas referencias a un partícipe a quien no se nombra. En una época anterior de la vida del texto, el que añadió el último capítulo supuso que se referían al propio autor del Evangelio. Cuando los primeros cristianos hablan de este Evangelio, están todos de acuerdo en esa opinión. Creo que aciertan, y que se trata de una explicación válida de ese extraño grupo de alusiones. En tal caso, el cuarto Evangelio se basa en una excelente fuente primaria: un discípulo muy cercano a Jesús, que estuvo reclinado junto a él en la Última Cena y vio el sepulcro vacío.

Las únicas otras claves a nuestro alcance son el estilo y el punto de vista del propio Evangelio. ¿Son coherentes con ese origen? Al menos aquí podemos hacer progresos evitando los callejones sin salida ya demostrados. Uno de

ellos es el de que este Evangelio está tan helenizado que no pudo haberlo escrito un judío de modesta cultura. Aquí lo decisivo es el estudio de su estilo y su vocabulario. El autor manejaba sólo unas pocas de las palabras ilativas que dan tanta fuerza al buen griego; incluía palabras y giros caseros; le gustaban la repetición y las cláusulas paralelas, y el uso que hace de ellas no es en modo alguno elegante. Sin embargo, su escritura no es ingenua y tosca. Como Lucas, conocía las traducciones al griego de la escritura, en las que puede hallarse casi todo su vocabulario. No es necesariamente que se hiciese eco de ellas a cada paso; muchas de las palabras comunes a ambos son corrientes en griego, y este Evangelio las utiliza a veces en un sentido muy diferente. La coincidencia es significativa, pero sólo si la contrastamos con la escasa que existe entre el Evangelio y los escritos religiosos griegos paganos con los que los especialistas lo han comparado a veces (llamándolo el «Evangelio helénico»).

El cuarto evangelista estaba más bien impregnado de los textos y de la fe judías, una dimensión que ha cobrado mayor importancia al mejorar nuestro conocimiento de ambos. Puede no haber sido miembro de la secta, pero hemos llegado a conocer intrigantes paralelismos entre algunas de sus frases características (los «hijos de la luz», el «agua de la vida», «obrar la verdad») y las utilizadas por el grupo judío al que ahora conocemos por los rollos del mar Muerto. En ningún punto recurre al pensamiento o el estilo literario helénicos, aunque escribiese en griego. Sus conocimientos de las prácticas judías sugieren también un ambiente judío culto. Sabía que para los baños de purificación se utilizaban grandes recipientes de piedra, que los Tabernáculos y la Encaenia eran grandes fiestas en Jerusalén y que no se practicaba la circuncisión en Sabbat. Su relato de la detención de Jesús está lleno de pormenores; sabía muchas cosas de los sumos sacerdotes, y, a diferencia de los otros evangelistas, suponía que Jesús iba de fiesta en fiesta en Jerusalén a lo largo del año (podemos ver en Josefo que esas romerías, viniendo incluso desde Galilea, no eran nada insólito). Daba pequeños detalles de lugar, época y distancia: la piscina de Siloé; las doce horas del día judío; la distancia de Betania a Jerusalén. Intrigaba a sus lectores con su «piscina con cinco pórticos» en Jerusalén, hasta que los arqueólogos descubrieron la de Bezata, con sus dos piletas, cuatro columnatas a los lados y una quinta en medio. A veces no podemos aceptar ni refutar lo que dice. No tenemos pruebas convincentes en favor o en contra de su suposición de que los judíos, incluidos los sacerdotes, no entrarían en la residencia de Pilatos (sede de gentiles) por temor a contaminarse la víspera de Pascua. Hasta que se prueba lo contrario, me conformo con dar por supuesto que en esto su suposición era acertada. Por lo que hoy sabemos, nada de lo que dijo de Jerusalén, o sobre las prácticas y los grupos judíos, por muy indiferente u hostil que pueda parecer, presupone una fecha posterior al año 70, cuando terminó el culto en el Templo y la religiosidad experimentó un cambio tras la guerra contra Roma.

Aunque estuviese muy bien informado, es evidente que escribía fuera de Judea para un público no compuesto por judíos practicantes. Explicaba sus palabras no griegas; por tanto, para él los judíos eran una gente aparte. Su Jesús dice incluso a Pilatos que ha sido «entregado a los judíos» (18, 36), a pesar de que era uno de ellos. En la Última Cena se refiere a «lo que dije a los judíos» (13, 33), aunque esté hablando a judíos. Mientras que el leal Nataniel es un «verdadero israelita», los seguidores de Jesús son expulsados de las sinagogas por gente que los «odia». Lo que hay detrás de este Evangelio es una escisión con las comunidades judías, que ha sido erróneamente relacionada con una maldición formal de los cristianos, acordada tal vez en cierto concilio de Jannia por los años 80. Las pruebas de semejante maldición no son convincentes, y no hay testimonios del concilio. Para hallar un contexto no necesitamos ir más allá de los *Hechos*, obra (según sostendré) del compañero de Pablo, donde esa escisión tiene lugar muy pronto. El propio Pablo (un «fariseo entre los fariseos») se dice que solicitó cartas del sumo sacerdote con el fin de apresar a cuantos siguieran «camino cristiano» en las sinagogas de Damasco y llevarlos encadenados a Jerusalén (9, 1-2). Había transcurrido menos de un año desde la Crucifixión y, aun si los detalles han sido exagerados, el autor, compañero de Pablo, creía ya en esa escisión. Como el discípulo amado, el autor de los *Hechos* veía a los judíos como un grupo aparte en las ciudades de fuera de Judea.

Lo que tenemos es, pues, un Evangelio que conoce detalles exactos de la vida y la fe judías anteriores al año 70, pero que ve desde fuera a los judíos como un grupo aparte, hostil (aunque la salvación «viene de ellos», según 4, 22, en el sentido de su verdadera adoración a Dios). Su estilo, lenguaje y alusiones griegos son consecuentes con la autoría de un judío que habla griego, y suponen también un público fuera de Judea. Estos datos coincidirían (aunque no de modo exclusivo) con un discípulo amado que ha abandona-

do Judea por los gentiles, incluso con uno de los Juanes (que posiblemente escribía en Éfeso o en Asia Menor), y refuerzan la creencia del autor de la posdata, la aparente creencia del autor del epílogo (capítulo 21) y las extrañas e indirectas referencias al discípulo en el propio Evangelio.

El nombre y la identidad del discípulo están todavía más abiertos a la disputa. ¿Se trata de algún Juan desconocido o de algún otro miembro de los Doce que era no obstante tan importante como Pedro y fue el primero en entrar en el sepulcro de Jesús (20, 8)? ¿O era el famoso «Juan, el hijo de Zebedeo» cuyo nombre nunca se menciona en el cuarto Evangelio? Éste, uno de los «hijos del trueno» de Jesús, era un galileo que remendaba redes en su barca (*Jn.* 1, 19). ¿Podía una persona así ser conocida del sumo sacerdote (*Jn.* 18, 15) y haber escrito en griego un libro semejante? Si lo que poseemos es el texto de Juan, hijo de Zebedeo, tendríamos otro caso de cambio total en el carácter de una persona. Pedro, que negó a Cristo, se convirtió en un apóstol eminente, aunque no fuese precisamente piedra en su actitud para con aquellos cristianos gentiles que ignoraban la ley (*Gál.* 2, 11). Pablo, que perseguía a los cristianos y los traía encadenados, se convirtió en apóstol de Cristo, y fue azotado y muerto por su causa. Juan, el «hijo del trueno», que quería ver quemada una aldea samaritana y sentarse al lado de Jesús en la gloria, acabaría escribiendo el Evangelio cuyo mandamiento supremo es «amaos los unos a los otros». Claro que tales cambios eran precisamente lo que el cristianismo implicaba.

Quienes lo encuentren increíble pueden apelar a la posibilidad de otro Juan entre los discípulos. Éste podría tal vez ser el anciano que escribió las tres *Epístolas* y el «Juan el Anciano» conocido de la tradición cristiana, también como discípulo «amado», hacia 125-140. Yo prefiero identificar al autor con el discípulo «amado» o con el «otro», pero reservarme el juicio sobre su nombre. Juan, hijo de Zebedeo, era un pescador galileo; *Marcos* 10, 39 parece aludir ya al martirio de este Juan, y, a menos que sus palabras sean aquí verdaderamente proféticas, nos encontramos con el problema de que el autor del cuarto Evangelio parece haber seguido viviendo para tener en cuenta del texto de Marcos (entre varios indicios, *Jn.* 6, 25-59, sobre el «pan del cielo», quizá corrige y amplía *Mc.* 8, 14 ss.).

Con nombre o sin él, el autor sigue siendo una fuente primaria. Ante quienes aceptan esto se abre un panorama maravilloso. Su Jesús habla, viaja y actúa de un modo que difiere del Jesús de los otros tres Evangelios y choca directamente con su marco. ¿Creemos sin más al discípulo amado y los rechazamos a ellos? Los testigos primarios pueden también seleccionar, reinterpretar, inventar y reordenar. ¿Afecta el arte de este Evangelio a su verdad histórica? Volveremos con más detalles sobre estas cuestiones, pero al menos hay algo seguro: de todos los libros bíblicos, el cuarto Evangelio es el más explícito acerca de la existencia de un testigo ocular. En la Crucifixión, se dice que del costado de Jesús brotó «sangre y agua», y «quien lo ha visto», da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad» (19, 35). Muchos han deducido que este testigo es el propio autor, el discípulo amado que estuvo junto a la cruz, pero tal deducción no es aquí incuestionable. Se trata, no obstante, de la cita explícita de una fuente primaria por un autor que, en mi opinión, es él mismo primario.

El último libro de narrativa es los *Hechos de los apóstoles*, la seductora secuela del Evangelio de Lucas, su pareja. En el capítulo 16, la línea principal del texto griego pasa de pronto a la primera persona del plural y la utiliza de modo intermitente durante el resto del relato. En 11, 28, la variante «línea occidental» del texto (que, como vimos, puede ser la «segunda edición» del propio autor) había utilizado ya un «nosotros» en Antioquía, antes de que empezase el primer viaje misionero. La conclusión obvia es que el autor se estaba refiriendo incidentalmente a su propia presencia. Muchos críticos discuten todavía este hecho problemático, en parte porque creen que la teología del autor es posterior (en esto no hay nada concluyente), y sobre todo porque piensan que su libro contradice los escritos de Pablo. Yo no encuentro insuperables esas contradicciones. Algunas son tan sólo de datos (sin embargo, comparto la opinión de que el concilio de *Ac.* 15 se deriva de los acontecimientos que Pablo narra con mayor precisión en *Gál.* 2, 1-9); otras son de carácter intelectual (*Hechos* no contiene toda la teología de las cartas de Pablo), y por último las hay que sugieren un contexto diferente (las cartas de Pablo parecen estar dirigidas a cristianos gentiles, pero los *Hechos* cuentan cómo Pablo empezó predicando con cierto éxito en las sinagogas judías, a menudo en ciudades a las que más tarde envió cartas). No debemos sobrestimar la proximidad de su compañero; el autor de los *Hechos* podría haber cometido errores en cuanto a los primeros tiempos de la carrera de Pablo y cuando habla de los períodos en que estuvieron separados. Los *Hechos* insisten en la hostilidad de los judíos en la mayor parte de las ciudades, incluidas Tesalónica y Corinto, a las que Pablo escribe. Los éxitos en

las sinagogas pueden haber sido muy escasos; de modo que la mayoría de los asistentes a las iglesias de que se habla en los *Hechos*, lo mismo que los destinatarios de las cartas de Pablo, eran gentiles o personas «temerosas de Dios» que anteriormente iban a las sinagogas. En cuanto a la teología de Pablo, las epístolas que nos han llegado son sólo una pequeña parte de sus opiniones, sus «todas las cosas para todos los hombres», y están dirigidas a los cristianos ya existentes, no a posibles conversos como la mayor parte de los discursos de los *Hechos*. Un compañero de viaje pudo muy bien haber pasado por alto la teología que hoy nosotros vemos en ellas (el autor de los *Hechos* no las utilizó como fuente). Los discípulos tienen a veces visiones muy variadas de sus maestros (Sócrates enseñó tanto a Platón como a Jenofonte, pero los libros que ambos escribieron sobre él son notablemente diferentes). Creo que estamos ante una cuestión fascinante. En los *Hechos* tenemos el retrato de Pablo trazado por uno de sus acompañantes, incluidos discursos dirigidos a él que podemos comparar con las epístolas de Pablo; no coinciden mucho. En el cuarto Evangelio tenemos el retrato de Jesús plasmado por uno de sus compañeros, que incluye también largos discursos. No tenemos nada del propio Jesús con que compararlo, pero ¿deberíamos concluir por ello que también este compañero ha desfigurado el pensamiento de su retratado? La diferencia está, creo, en la cercanía de ambos a esas personas y en su inteligencia. En el cuarto Evangelio tenemos al discípulo amado, no a un compañero intermitente; no al amable, bienintencionado, muy humano autor de Lucas-*Hechos*, que era un allanador de dificultades, no un zahorí de posibilidades candentes.

Quienes apartan al autor de los *Hechos* de la compañía de Pablo no han dado ninguna otra explicación válida de los plurales en primera persona que utiliza en ciertos momentos al contarnos la trayectoria de Pablo. Esos plurales encajan muy bien con el cambiante conocimiento que el autor tiene de los detalles y el fluctuante alcance de su información, y demuestran que ha sido testigo ocular. Por tanto, considero que conoció a Pablo y siguió parte de sus viajes. Estuvo con él en Jerusalén, y pasó algún tiempo en Cesarea, donde se alojó en casa de «uno de los siete», Felipe, que tenía cuatro hijas que profetizaban, todas ellas vírgenes (*Ac.* 21, 8-9). Debió de ser toda una velada. No tenía fuentes escritas, pero en los *Hechos* él mismo fue la fuente primaria para parte del relato. El resto lo escribió basándose en lo que otros le decían y en lo que él mismo había

presenciado, como hicieron Heródoto y Tucídides. En mi opinión, escribió finalmente en Roma, donde pudo todavía hablar con otros compañeros de Pablo, personas como Aristarco (una de las fuentes para *Ac.* 19, 23 ss.; cf. 27, 2 y 17, 1-15), y tal vez Aquila y Priscila (de donde *Ac.* 18). Por Felipe podía haber sabido ya del eunuco etíope (con el que se encontró Felipe), de Esteban y los Siete (Felipe era probablemente uno de ellos) y de la conversión del gentil Cornelio en Cesarea (donde residía Felipe). Por el profeta Agabo, a quien se encuentra en 21, 10, pudo tener conocimiento de la anterior profecía de éste en 11, 28. Por contraste, los primeros capítulos sobre Pentecostés, las curaciones milagrosas y la muerte de Ananías y Safira no son verdadera historia. Reflejan los intentos del autor de dar sentido histórico a las cosas altamente fantaseadas que los cristianos de Antioquía, Cesarea o Jerusalén le habían contado sobre los primeros años de la comunidad. Como hemos visto a propósito del nacimiento de Jesús, la elaboración de mitos empezó muy pronto. A pesar de ello, su narración tiene un valor particular: la primera parte es un tejido de relatos de los sucesos por algunos de sus protagonistas, incluido él mismo. Puso también de relieve su significado más amplio mediante los discursos que introdujo en la narración. A menudo carecía de fuentes y de un conocimiento de primera mano de lo que habían dicho las personas, pero les atribuía palabras apropiadas (aunque no estuviese a salvo de errores históricos garrafales: en *Ac.* 5, 36 hace a Gamaliel aludir a acontecimientos que ocurrieron después de su muerte).

Desde la primera narración de la Biblia hasta la última —los *Hechos*— hemos rastreado las huellas de una larga progresión. En el siglo VIII a. C., tal vez antes, un Yahvista desconocido de Judá había escrito y adaptado relatos que explicaban los orígenes de lo que la gente conocía y veía en torno suyo; en los años 50 y 60 d. C., el autor de los *Hechos* mezclaba sus propios recuerdos con los de importantes conocidos cristianos, entregado a una investigación personal tal como la habían concebido un Heródoto o un Tucídides. También él, basándose en el estudio y en la forma, ha sido calificado como «historiador helenístico» y comparado con esos grandes predecesores griegos.

Subsisten, no obstante, diferencias importantes. El autor de los *Hechos* no duda ni una sola vez de los relatos del pasado reciente que había reunido tomándolos de referencias orales. No es sólo que su cronología sea curiosamente errática en algunos de los primeros capítulos; en lo que

cuenta, no hay nada de lo que Tucídides llamaba «pruebas rigurosas». Cuando prorrumpe en una perorata, es también adecuadamente bíblico. Una generación de estudiosos modernos ha comparado su utilización de los discursos con la de los historiadores griegos clásicos. También aquí desplegaba el autor un arte diferente. A la manera bíblica, quienes hablan se dirigen a nosotros mediante sermones o para defenderse. Sólo un tipo de personas habla con cierta extensión, y son cristianos a quienes nadie replica. No hay emparejamiento de discursos y respuestas, y tan sólo dos excepciones a la norma: el judío Gamaliel habla una vez, y lo mismo hace un orador a sueldo, Tértulo, encargado de presentar la acusación contra Pablo ante el procurador romano. No obstante, el discurso de Gamaliel es altamente favorable a los cristianos, mientras que Tértulo farfulla unas cuantas frases y es arrasado por la larga respuesta de Pablo.

Como un historiador clásico, el autor de los *Hechos* selecciona y encamina su relato conforme a su propia interpretación. Vemos el cristianismo a través de los malentendidos de los demás, y oímos hablar tres veces seguidas de la total inocencia de Pablo. Lo que le guía es, no obstante, su conocimiento de una presencia invisible: el «plan de Dios». Tucídides, rey de los historiadores griegos, habría torcido el gesto.

14. EXCAVAR Y VIAJAR

I

Desde el *Génesis* hasta los *Hechos*, tenemos ahora diversos modos de enfocar la narrativa bíblica: si sus autores, o sus fuentes probables, tienen derecho a ser considerados historiadores; dónde pueden estar los escasos retazos de información primaria; cómo todo esa narrativa, desde Adán hasta Pablo, varía grandemente en su interés por los hechos o su aproximación a ellos. Hemos visto también que conjeturar un autor, y más si se trata de un autor anónimo y sus fuentes, es un arte delicado en el que a menudo las convicciones se imponen a la verdad. No todos aceptan que el Deuteronomista escribiese tanto o que un discípulo fuera el autor de nuestro cuarto Evangelio. Yo estoy convencido de que sí. Ahora quiero detenerme en hechos más precisos, comparando fragmentos de la narrativa bíblica con pruebas que conocemos ajenas a ella para ver si coinciden. Utilizaré tres de esas fuentes de pruebas: las excavaciones y los viajes, las pruebas escritas ajenas a la Biblia y la prueba del futuro, algo que hoy los historiadores conocen pero que ignoraban los autores bíblicos en su época. Cuando esas pruebas no coinciden con la Biblia, nos puede ayudar a decidir a quién creer el recordar si ese retazo de narrativa bíblica nos pareció historia buena, mala o secundaria.

Tendremos que proceder únicamente mediante muestras, y a veces los argumentos habrán de ser un tanto minuciosos. A este nivel, los pequeños detalles cuentan. Empezaré por las excavaciones y los viajes, aunque los detalles de la datación y el descubrimiento arqueológicos son con frecuencia demasiado técnicos para dar algo más que un resumen. No obstante, excavaciones y viajes tienen una urgencia propia, a la que los no especialistas (yo mismo en este caso) pueden fácilmente sucumbir.

La giras bíblicas tienen una historia muy larga. Ver es, tal vez, creer, pero el creer asegura también que haya mucho que ver. Antes de transcurridos cien años de la Crucifixión, había ya cristianos que veneraban cierta cueva de Belén como la del nacimiento de Jesús, aunque los Evangelios nunca hablaron de una cueva, y el nacimiento en Belén era una leyenda, no un hecho histórico. A mediados del siglo III los escritos del gran erudito cristiano Orígenes servían ya de guía para las visitas a los grandes monumentos escriturarios. Orígenes había hecho el circuito del Antiguo Testamento, visitando lugares como las tumbas de los patriarcas, en Hebrón, o los pozos que se decía había excavado Abraham en Ascalón, de los que pensaba que tenían «una hechura extraordinaria comparados con otros pozos». Naturalmente, los lugares cristianos atrajeron también su atención mientras iba «en busca de las huellas de Jesús, los discípulos y los profetas». Incluso proponía localizar mejor el lugar de los gerasenos, porque había visitado el sitio exacto por donde los cerdos endemoniados se lanzaron al lago. Se lo mostraban a los visitantes junto al mar de Galilea.

En la época de la visita de Orígenes, el cristianismo era en el Imperio romano una religión perseguida, y sin embargo había ya en Galilea personas dispuestas a enseñar a los visitantes el lugar donde sus textos aseguraban que una piara de cerdos se había precipitado milagrosamente por un precipicio. El cristianismo había sido muy rápido en encontrar sus guías locales, esa especie de ingeniosas cantineras a quienes ha seguido beneficiando desde entonces. En el año 323, la Tierra Santa consiguió un nuevo protector. Pasó a

estar bajo el dominio de Constantino, el primer emperador romano que adoptó la fe cristiana, y el supuesto lugar de la estampida de los cerdos acabó por hacerse con un monasterio y una gran iglesia. Antes, podemos seguir los sitios al alcance de los visitantes gracias al itinerario de un peregrino cristiano, maravilloso superviviente entre los textos del mundo antiguo.

En el año 333, ese peregrino desconocido salió de su casa de Burdeos, cruzó los Alpes y, atravesando el Asia Menor, llegó a Palestina, un viaje de cinco mil seiscientos kilómetros que debió de llevarle seis meses por caminos más o menos incómodos. Su empresa fue un homenaje a los abiertos horizontes del nuevo imperio de Constantino, y su itinerario escrito no deja la menor duda de que valió la pena. Ni Moisés ni Josué vieron nunca la tierra prometida con ojos tan entusiastas. El peregrino creía haber visitado la mismísima alquería de Job; en Jericó le enseñaron la casa de la meretriz Rahab; vio el monte al que subió Abraham con Isaac (había mil trescientos pasos hasta la cima), el sitio de la violación de Dina y el pozo donde Cristo había hablado con la mujer de Samaria; Jacob lo había excavado, y plantó alrededor unos plátanos que seguían tan pimpantes. Hoy nos maravillamos ante los olivos de Jerusalén, más antiguos que la fe cristiana, pero nuestro peregrino encontró un eslabón diferente entre la botánica y el pasado bíblico. En Mambré vio el mismo árbol junto al que Abraham había hablado con Yahvé y sus dos ángeles, y junto al camino de Jerusalén estaba el sicómoro al que se había encaramado Zaqueo para ver a Jesús. Jerusalén fue la culminación del viaje. En el antiguo solar del Templo, vio la sangre de Zacarías sobre el mármol «de tal modo que uno diría que había sido derramada ese mismo día». Incluso vio la piedra «que había sido rechazada por los constructores, pero se convirtió en piedra angular». El plato fuerte acababa de ser desenterrado. El emperador Constantino había ordenado una excavación para eliminar un templo pagano de Venus que se creía ocultaba el sepulcro de Jesús. Se descubrieron varias tumbas, pero una de ellas fue elegida como la de Cristo, basándose en pruebas no especificadas «más asombrosas que cuanto podía esperarse», en opinión de Constantino. El espíritu de la época estaba muy a su favor. «La sorpresa hubiera sido todavía mayor —ha concluido su historiador más reciente— si no hubiesen encontrado nada.»

Volvió el peregrino siguiendo el largo recorrido por tierra hasta el sur de Francia, desbordando de relatos y pruebas para sus vecinos de Burdeos. En dos décadas, los lugares a visitar habían ido multiplicándose tras él. Retazos de madera de la cruz circulaban ya desde Jerusalén hasta lugares tan lejanos como África del Norte, fomentando la leyenda, que ninguna historia respalda, de que la cruz de Jesús y las dos que la acompañaban habían sido encontradas por la madre de Constantino, Helena, y sus clavos enviados para adornar las riendas del caballo del emperador. Por los años 390, una emprendedora monja añadió el último ramito al acervo de la botánica sagrada. Ella había visto la zarza ardiente de la que Dios había hablado a Moisés. La «habían podado mucho», escribía, pero «seguía echando renuevos» en el monte Sinaí.

Desde sus comienzos, los viajes bíblicos no sirvieron para aclarar las ideas. Como los cruceros modernos, se limitaban a confirmar las creencias que cada cual llevaba a ellos. La verdad, como la belleza, está en los ojos de quien mira, y las sensaciones que provocaban aquellos lugares revertían en una falsa explicación. En ninguna parte aparece esto tan claramente que en la muy vendida *Vie de Jésus*, continuamente reimpresa desde su publicación en 1863. Su autor, el gran humanista francés Ernest Renan, visitó Palestina durante veinticuatro idílicos días de primavera en 1861, acompañado por dos discípulos: su esposa y su hermana. «El asombroso acuerdo entre los textos y los lugares, la maravillosa armonía del Ideal evangélico con el paisaje que le sirvió de marco, fueron para mí una revelación. Tenía ante mis ojos un quinto Evangelio, hecho jirones pero todavía legible.»

En Galilea, en primavera, Renan vio sólo una belleza sencilla. Había armonía en los montes, y los campesinos llevaban una «vida tranquila y que se contenta con poco», que «se espiritualiza en sueños etéreos», mientras que el tono del lugar se extendía a los animales, «criaturas pequeñas y mansas», a las tortugas incluso, de «mirada dulce» como los extras de un dibujo animado. Ese escenario, pensaba, había afectado profundamente al joven Jesús, y explicaba la «deliciosa pastoral» que las historias locales atribuían a sus primeros años de vida. Por contraste, el desierto era apropiado para «el austero Juan el Bautista», mientras que «el aspecto reseco de la naturaleza en las cercanías de Jerusalén debe de haber contribuido a la aversión que Jesús tuvo por ella». Renan oponía al bondadoso Galileo el duro y complejo mundo de Jerusalén, un contraste que él derivaba de los jirones del Evangelio del Paisaje. A la vez, «el Oriente» estaba lleno de «pasión y credulidad», que juntas «crean impostura»; de modo que Renan decidió que Jesús,

en su carrera posterior, había sido obligado a hacer milagros únicamente para satisfacer a las muchedumbres orientales. El sentido del paisaje dirigía esta refundición de los Evangelios, y a la vez ayudaba a venderla. Renan era de origen bretón, muy sensible al mundo natural. Un nuevo peregrino, de Bretaña y no de Burdeos, había encontrado su quinto Evangelio en los nombres de lugares, los caminos y el paisaje de Tierra Santa.

El impacto de los quintos Evangelios continúa. Seguramente ver ayuda a creer, y viajar por Tierra Santa profundiza nuestra visión del relato de la Biblia. En su *Libro de los ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola encarecía la importancia de representarse la escena mediante una contemplación más profunda de la escritura: «Representaos en la imaginación el camino desde Belén en toda su longitud y anchura... ¿Es llano o atraviesa valles y sube laderas? Estudiad el lugar del Nacimiento... ¿Es la cueva espaciosa o exigua, baja o alta? ¿Cómo está acondicionada?» Tal vez espiritualmente este ejercicio pueda resultar útil, pero para la verdad histórica es irrelevante. En los Evangelios no hay ninguna cueva, y Jesús no había nacido en Belén. No obstante, a finales del siglo xx, los modernos visitantes de Tierra Santa siguen convencidos de que lo que allí ven está ayudándolos a imaginarse los relatos bíblicos. Camellos y beduinos sugieren la vida en tiendas de los tiempos bíblicos; el mar Muerto sigue estando abrasado y salado; Galilea se cubre de flores en primavera, y Jerusalén puede ser todavía una pesadilla. Sin embargo, la estampa puede resultar gravemente engañosa; en los tiempos bíblicos no se sabe de nadie que llevase el turbante o *kaffiyeh* que se ha convertido en el sello de los filmes bíblicos.

Cuando Renan visitó Palestina, estaba tomándose unas vacaciones tras un año de excavaciones en Fenicia, donde sus notables estudios de tumbas y ruinas siguen siendo fundamentales para la historia de esa zona. En cambio, las antigüedades de Tierra Santa apenas dejaron huella en su *Vie de Jésus*, y aunque utilizó su conocimiento de los topónimos para reubicar algunos sitios de que habla el relato, nunca sugirió que los lugares pudieran ser mejor comprendidos si eran excavados. Era una omisión extraña, porque veinte años antes el descubrimiento de los palacios de los reyes asirios había ya asombrado al público interesado por lo bíblico, y fue corregida en 1865, dos años después del libro de Renan, cuando se creó en Londres un Fondo para la Exploración de Palestina. Su presidente iba a ser el arzobispo de York, y desaprobaba la controversia, siendo su propósito la «ilustración bíblica». Sus primeras excavaciones fueron en el corazón de la antigua Jerusalén, dirigidas por un funcionario militar que se excedió en la aplicación de su destreza con las minas. En 1870 se constituyó en Nueva York un grupo parecido, aunque de vida más breve: la Sociedad para la Exploración de Palestina, cuyo fin era no sólo la «ilustración» de la Biblia sino también su «defensa».

Al ver y el viajar se unía ahora una tercera dimensión, el excavar. Sin embargo, los exponentes de la ciencia y el estudio sistemático no tenían todavía la menor idea de dónde. Los principales yacimientos de Palestina habían ido convirtiéndose, capa tras capa, en montículos o *tells*, que se alzaban del suelo sobre los restos de ciudades sucesivas. Los visitantes creían que esos montículos eran la base de antiguas ciudades o edificios que, desgraciadamente, habían desaparecido de su cumbre. Hasta 1890 no se demostró la verdadera naturaleza de uno de ellos en Israel, gracias a las magistrales excavaciones de Flinders Petrie en Tell el-Hesi. Como nuestro libro del *Deuteronomio*, resultó que el *tell* había ido creciendo por etapas, en cada una de las cuales los que excavaban (como los críticos textuales) podían encontrar un tipo de vida diferente. Había empezado una nueva época, pero el estudio sistemático no excluía el optimismo escriturario. En todo caso lo aumentó. La fe de Renan o del peregrino de Burdeos se extendió ahora al subsuelo. Las excavaciones eran arqueología bíblica, capaz de confirmar lo que decían las escrituras. Tal vez la zarza ardiente hubiera sucumbido a la vejez, pero ¿quién podía decir lo que eran capaces de encontrar picos y palas en unos años en que Egipto y Nínive, Troya y la mascarilla del rey Agamenón asombraban al público pendiente de sus excavadores?

No fue en Palestina sino en Irak donde la arqueología bíblica se convirtió por vez primera en noticia de alcance mundial. En 1854, J. E. Taylor, cónsul británico en Basora, investigó Tell al-Muquayyar (el Montículo de Brea) en el sur de Irak, unos dieciséis kilómetros al oeste del río Éufrates. Se trataba de un zigurat artificial, es decir, una construcción aterrazada destinada al culto religioso, y en la terraza más alta de las conservadas encontró cilindros de arcilla cocida cuyas inscripciones demostraban que a mediados del siglo vi a. C. el rey de Babilonia había hecho restaurar dicha terraza. Como ocurre tan a menudo, los cilindros de arcilla habían sido depositados en los cimientos de la construcción real, y se referían al lugar como *Ur*. En 1922, un joven graduado del New College de Oxford, Leonard Woo-

lley, volvió al montículo para dirigir una expedición conjunta financiada por el British Museum y la Universidad de Pensilvania. En 1926 y 1928 encontró una asombrosa serie de tumbas reales, que databan de hacia el año 2500 a. C. Salieron a la luz templos y murallas, la enorme torre aterrazada o zigurat, cuya cima había sido restaurada hacia el 550 a. C., y una zona de casas, plazas y callejas que databa de hacia el 2000 a. C. Los excavadores dieron a su callejero nombres familiares de Londres y Oxford (Broad Street, Carfax, Paternoster Row), pero Woolley era además hijo de un clérigo, educado en el texto de la Biblia. Él creía que la ciudad era la antigua Ur, y las casas pertenecían a la época de Abraham, quien, decía un versículo del *Génesis*, había salido de Ur de los Caldeos para emprender sus viajes. En consecuencia, Woolley creyó haber encontrado el mismísimo barrio en el que se había criado Abraham.

En vida de Jesús, el segundo hogar de Abraham podía verse cerca de Damasco. «Todavía ahora el nombre de Abraham es famoso en la región —nos cuenta un damasceno, el historiador Nicolaos, que fue secretario de Herodes el Grande— y la gente muestra un pueblo al que llaman "la casa de Abraham".» En la década de 1920, la noticia de la nueva dirección mesopotámica de Abraham captó la imaginación de la prensa occidental. Las revistas tenían dibujos de «una casa de la época de Abraham», y Woolley se entusiasmó con el tema. Abraham no había errado entre ganado, camellos y mujeres que vivían en tiendas. «Debemos cambiar radicalmente nuestra visión del patriarca hebreo cuando vemos que pasó sus primeros años en un entorno tan refinado. Era un vecino de una gran ciudad», que vivía entre casas de dos o tres plantas desde las que comerciantes y educados escolares contemplaban la calle Ancha. Sus hogares de clase media eran los propios de una sociedad «muy individualista, que disfrutaba de una gran libertad personal, era materialista, aficionada a hacer dinero y muy trabajadora, y apreciaba mucho las comodidades». En una de las tumbas del cementerio real apareció una cabra en miniatura rampante junto a un árbol dorado. Esto hizo que la mente de Woolley diese un salto sintomático, desde el cementerio de Tell al-Muquayyar al «cordero en la zarza» del que habla el *Génesis* cuando Abraham se dispone a sacrificar a Isaac. En la primavera de 1929, Woolley excavó más hondo en el cementerio y encontró una capa de «arcilla limpia, muy igual, cuya textura demostraba que había sido depositada allí por el agua». Con sus más de dos metros y medio de profundidad, «sólo podía haber sido el resultado de una inundación». Woolley creyó haber encontrado el «auténtico Diluvio al que se remontan tanto los relatos bíblicos como los mesopotámicos».

Lo hallado en las tumbas de la ciudad supuso un descubrimiento asombroso, pero ni el lugar de nacimiento de Abraham, ni el Diluvio, y no digamos el cordero en la zarza, han resistido la prueba del tiempo. Los historiadores no creen ya los relatos de Abraham como si fuesen historia; como Eneas o Heracles, Abraham es una figura legendaria. La Biblia está dividida en cuanto a su lugar de origen; Ur de los Caldeos es sólo una de las candidatas (ignorada por las traducciones griegas del *Génesis*). El «cordero en la zarza» fue una encantadora fantasía, y en cuanto al Diluvio, otras excavaciones no tardaron en encontrar depósitos parecidos en niveles y fechas muy diversos del sur de Mesopotamia. Desde 1929 el Diluvio de Woolley ha encogido y ha ido haciéndose cada vez más local, no una zona de «64 000 kilómetros cuadrados». No hay razón para hacer remontarse los relatos mesopotámicos y hebreos a ninguna inundación concreta; lo más probable es que la narración hebrea se desarrollase a partir de las leyendas mesopotámicas. Los cuentos son ficciones, no historia.

Los descubrimientos de Woolley siguen ocupando un lugar muy destacado en la arqueología, pero sus interpretaciones resultan muy aleccionadoras. No sólo difundieron la creencia, muchas veces repetida desde entonces, de que en cualquier momento pueden surgir del suelo pruebas de la Biblia, sino que dieron por supuesto en los términos más simples que todo lo que cuenta la Biblia es histórico (Woolley nunca se preguntó si había en ello algún material primario) y que «objetos mudos», sin ningún texto o inscripción, podían confirmar una narración escrita. Las excavaciones heroicas continuaron, pero el espejismo de unas pruebas contemporáneas y científicas sigue rondando a los estudios escriturarios, y alcanzó quizá su cenit en los años de posguerra. Por un lado, la fundación de Israel volvió a llevar a Tierra Santa a un pueblo dominado por el afán de situar y poner nombre a sus lugares y excavar su pasado. Los objetos arqueológicos fueron vistos incluso como «regalos de los antepasados», y su búsqueda encontró fuertes aliados políticos. Por otro lado, había teólogos que deseaban presentar al Dios de Israel como el «Dios de cuanto sucede», que había actuado en la historia y era todavía visible en sus restos materiales. Surgió una fuerte alianza entre la arqueología y la defensa de la Biblia como historia, que pasó de manera natural a los fundamentalistas, para

quienes la arqueología prometía inmediatez y pruebas «científicas».

Hubo arqueólogos, críticos históricos y teólogos mucho más cautelosos, pero la nueva ciencia de la arqueología continuó difundiendo las ideas de Woolley a escala mundial. No todos los expertos las defendían, aunque la mayoría del público estaba deseoso de que se las suministrasen. Los periódicos tenían puesto el ojo en las exclusivas post-Woolley, y estimulaban las fantasías que podían funcionar como noticia. En 1956 un periodista alemán, Werner Keller, demostró la fuerza de la fe del público en la relación entre escritura, excavaciones y viajes. Su libro *La Biblia como Historia* apareció primero con el título *La Biblia tenía razón* y el subtítulo «La arqueología confirma el Libro de los Libros». Keller tenía sus reservas con respecto a Woolley y no quiso comprometerse acerca de la ya antigua fantasía de que se habían encontrado fragmentos de la legendaria arca de Noé (en 1955, trozos de madera procedentes del monte Ararat habían sido solemnemente fechados en el año 4000 a. C. por un instituto forestal de Madrid). Pero, tras este breve ejercicio, el escepticismo quedó a un lado y Keller pasó a ofrecer una gran gira por el paisaje y los recientes «descubrimientos», desde el *Génesis* hasta los rollos del mar Muerto. Su libro se convirtió en texto escolar, fue traducido a veinticuatro idiomas y se vendieron más de diez millones de ejemplares en veinte años.

Ni el estilo del libro ni sus ilustraciones eran demasiado atractivos, pero lo más extraño de su éxito era que, leído con atención, de las pruebas arqueológicas no surgía nada que confirmase algo importante acerca del Libro de los Libros. Las colinas cercanas al mar Muerto son salitrosas y están barridas por el viento, y la erosión de los pilares de sal de sus cantiles puede explicar la historia de que la mujer de Lot se convirtió en uno de ellos, pero no demuestra que el relato de la Biblia sea cierto. Una vez más, se estaban jugando las cartas ya familiares, que iban desde Fenicia hasta Babilonia, pero sin descender nunca a los textos importantes en hebreo, por la sencilla razón de que no había sido descubierto ninguno. Se pasaba sin rozarlos sobre graves problemas de cronología, narrativa e historicidad, como si el texto de la Biblia pudiese identificar las pruebas arqueológicas, que a su vez se suponía confirmaban ese texto en su más tardía forma masorética.

En los años 70 fue mayor la desconfianza hacia la arqueología bíblica. El relato bíblico ayudaba todavía a determinar los nombres de antiguos lugares y prestaba un tono

novelesco que animó a la concesión de fondos para las excavaciones, inspiró a muchos de los que excavaban y dio mayor interés a sus hallazgos o no hallazgos. Lugares y objetos eran pruebas directas, inmediatas, pero para ser significativas necesitaban una interpretación personal y una rigurosa atribución de fechas. No era probable que trozos de cerámica o plantas de viviendas dijesen nada importante a los lectores de los complejos relatos bíblicos. Sin embargo, quedaba siempre la posibilidad de un archivo enterrado, de una masa de textos legibles que pudiesen hablar de la Biblia desde su propia época. Las probabilidades eran muy escasas, pero en 1976 parecieron haber surgido al fin en una oscura colina de Siria. En Tell Mardikh, un montículo de quince metros de altura situado a unos sesenta y cuatro kilómetros al sur de Alepo, un joven arqueólogo italiano hizo un descubrimiento de ensueño: encontró mil ochocientas tablillas de arcilla intactas y fragmentos de alrededor de otras dieciséis mil, de ellas seis mil muy pequeñas.

Las tablillas fueron confiadas a un epigrafista italiano, que emprendió la difícil tarea de descifrarlas. La escritura era mesopotámica, y los textos inteligibles en gran parte conociendo el sumerio. Los signos eran cuneiformes, pero a veces traducían lo que parecía ser una lengua local (¿eblaíta?) a un vocabulario sumerio. Tell Mardikh había resultado ser la antigua Ebla, y sus tablillas fueron interpretadas con impresionantes resultados. Se detectaron sílabas como las de «Yahvé» en la formación de nombres personales; aparecieron los nombres seguidos de cinco ciudades, exactamente las cinco «ciudades de la llanura» del antiguo y controvertido capítulo 14 del *Génesis*, y surgieron de la arcilla signos cuneiformes para Sodoma y Gomorra. Había incluso un nombre como el de Ebrum, el antepasado de Abraham. Llegaron a la prensa noticias de un largo tiempo perdido reino de Ebla cuyos contactos, a juzgar por los nombres de lugares de las tablillas, se extendían a todo el mundo conocido. Allí estaban las ciudades de Abraham y los vínculos (o algo parecido) con la época de los patriarcas, que mostraba por tanto ser muy anterior a lo que todos, salvo los optimistas más coriáceos, le habían siempre atribuido. El 5 de noviembre de 1976, el optimismo llegó a su cenit en el Quadrangle Club de la Universidad de Chicago. Recién llegado de sus revelaciones, el descifrador italiano de los textos se reunió a desayunar con un conocido arqueólogo bíblico. «Fue un momento asombroso», contaría este último a su público: el nombre de Bersa, rey de Gomorra en

el *Génesis*, parecía encontrarse en una tablilla de Ebla del tercer milenio a. C.

Desde 1978 hasta 1981 los libros de arqueología bíblica ganaron impulso y un nuevo capítulo. La prensa difundió la noticia de que Abraham tenía un contexto histórico. Sin embargo, lo que siguió no encontró tanta difusión. El rey de Gomorra no sobrevivió a una segunda lectura de la tablilla. Dos de las cinco ciudades no tardaron en seguir el mismo camino (nunca aparecían las cinco en la misma tablilla); y Sodoma, Gomorra y las demás resultaron ser una mala interpretación. Lo mismo que los nombres cariñosos de Yahvé, el antepasado de Abraham se convirtió en un mero espejismo. Las tablillas sólo eran inteligibles en la medida en que coincidían con el sumerio, cosa que no ocurría en aproximadamente una cuarta parte de sus textos. En cuanto a los fabulosos contactos y los amplios horizontes de Ebla, disminuyeron de un modo fascinante tras un estudio más minucioso. Muchas de las tablillas daban listas de palabras o nombres de lugares, pero sólo estaban en el archivo de Ebla porque eran ejercicios para los escribas que se entrenaban en el modo de escribir sumerio. Como los nombres de lugares de un primer libro de lectura infantil, no decían nada sobre las rutas comerciales de la zona. La famosa lista de nombres de lugares resultó tener una pareja exacta más al este. Había sido ya encontrada, sin que se armase el menor revuelo, en Abu Jalabikh, al sudeste de Babilonia. En consecuencia, Ebla había pasado a ser un yacimiento con algo de joyería interesante y los acostumbrados hallazgos anónimos de la arqueología. A los entusiastas les dará qué pensar una «tumba del Señor de las Cabras» que data de hacia 1750 a. C. Es sólo uno de los muchos lugares antiguos en los que han sido descubiertas tablillas con ejercicios para los escribas, pero situado más al oriente y mejor provisto de restos. Ni el yacimiento ni el archivo arrojan luz alguna sobre nada que tenga que ver con el texto bíblico.

«Quienes trabajan sobre las tablillas de Ebla están ahora haciendo cuanto pueden por dejar atrás todo ese jaleo y considerar a Ebla como una ciudad siria que ofrece material relevante para la cultura y la historia de la Siria de la Edad del Bronce.» Teológica, histórica y arqueológicamente, la marea se ha vuelto contra las excavaciones bíblicas. Los objetos no se convierten en hechos históricos innegables a menos que nosotros, los observadores, los interpretemos. Como el peregrino de Burdeos, somos nosotros quienes animamos los silenciosos hallazgos que se nos ofrecen. Con ayuda de la Biblia, podemos hacerlo de un modo erróneo, convertir un relato en seudohistoria u olvidar los problemas del propio texto de la escritura. Por eso hay muchos que rechazan la idea misma de una arqueología bíblica y optan en su lugar por una «excavación sirio-palestina». Quieren disociar objeto y texto, y proponen interpretar ambos como dos tipos de pruebas situados en planos diferentes. Aquí vale la pena comparar con la situación de la arqueología homérica en el cercano mundo egeo. Burdas pruebas de la exactitud de Homero a partir de objetos de cualquier período encontrados aquí y allá han hecho a los arqueólogos rebelarse contra ese rótulo y clasificarla como «arqueología egea desde el Bronce tardío hasta principios de la Edad del Hierro». Sin embargo, esta «arqueología egea» se relaciona directamente con nuestros continuos intentos de situar y fechar los poemas homéricos. Nos ayuda, no descubriendo el escenario del poema, Troya, o asegurando haber hallado restos del reinado de Agamenón, sino simplemente mostrando cómo los objetos materiales reunidos en los poemas de Homero forman una combinación imposible que mezcla metales, enterramientos y viviendas de fechas ampliamente separadas. El mundo homérico no podrá ser nunca excavado, pero partes de él pueden ser y han sido desentrañados de un modo que afecta muy directamente a nuestra manera de entender su carácter e invención.

La experiencia homérica es importante para la arqueología bíblica. Las excavaciones no pueden probar una narración, pero sí ayudarnos a juzgar cómo y cuándo surgió esa narrativa. En medio del revuelo organizado desde Ur hasta Ebla, corremos el riesgo de olvidar que el fracaso en probar no supone la incapacidad de refutar; como la arqueología homérica, esas excavaciones pueden ayudarnos a basar una negativa. Paradójicamente, es en esto en lo que la arqueología bíblica sigue siendo válida e importante para la verdad. Nos queda, pues, por ver si en alguna parte, y dónde, las excavaciones afectan a la Biblia de este modo tan provechoso.

II

Los arqueólogos les son muy útiles a los historiadores cuando encuentran algo escrito sobre un objeto, ya sea un muro, un plato o un trozo de papiro. Cualquiera de estos descubrimientos puede cambiar nuestra interpretación de tramos enteros del relato bíblico. En los últimos ochenta años los avances en este campo han sido enormes, aunque indirec-

tos. Gracias a los arqueólogos, tenemos textos que hablan de la creación, los dioses y la mitología babilónicos y cananeos. La Biblia hebrea ya no se nos presenta como un texto carente de vecinos. Los hallazgos en Israel y zonas aledañas no nos han proporcionado ningún texto tan importante, pero sí docenas de otros menores que dan una idea más clara del desarrollo de las escrituras hebreas. Nos proporcionan pruebas dispersas de los escritos e inciden en la cuestión de cuándo se empezó a difundir la escritura del hebreo en Israel. De la época de David y Salomón, alrededor de 980-920 a. C., no tenemos inscripciones reales ni pruebas externas sólidas de la extensión de esa cultura cortesana o «ilustración» que los críticos de las fuentes de *Samuel* y *Reyes* han supuesto a veces. Probablemente hubo anales escritos, al menos para los «hechos de Salomón», y de algún modo un primer historiador cortesano conocía los sucesos y los lugares de la carrera de David y escribió un relato detallado de ellos. Pero por el momento los hallazgos arqueológicos no pueden ayudarnos. Las pruebas de la cerámica inscrita comienzan en el siglo IX y aumentan a partir del VIII, pero incluso entonces no son prueba directa de una cultura escrita hebrea que pudiera servir a las necesidades de la mayoría del pueblo. Están también los sellos, y en el siglo VIII sus marcas estampadas en la arcilla de archivos y documentos privados, pero se trata también de una prueba de alcance limitado. En el Cercano Oriente las personas siguen teniendo un tampón o sello con su nombre, aunque sepan escribir; por tanto, los hallazgos de sellos no prueban que sus dueños no fuesen analfabetos. Unas palabras escritas no prueban que esas personas escribiesen alguna vez con cierta extensión, y todavía menos que tuviesen el hábito de la lectura. Lectura y escritura son destrezas diferentes que existen con independencia una de la otra.

Reservaré la cuestión de los textos escritos para el capítulo siguiente. Aquí voy a prestar más atención al alimento básico de la *dirt archaeology*, los lugares y objetos desprovistos de palabras escritas. Si queremos relacionarlos con la historia externa, antes hemos de estar seguros de dos cosas: su fecha y las preguntas a las que son capaces de responder.

En la época bíblica, la datación de las diversas capas de un yacimiento es cuestión muy delicada que continúa sujeta a cambios. A menudo depende de secuencias de fechas para los objetos duraderos encontrados en él, sobre todo los fragmentos cerámicos, que a su vez se relacionan con las fases de otros yacimientos en los que objetos parecidos pueden haber sido hallados junto a material escrito. El conjunto necesita un eje, y en el segundo milenio a. C. y principios del primero podemos hallarlo en las fechas para los faraones de Egipto, que, al basarse en última instancia en cálculos astronómicos, nos permiten equipararlos con un año numerado. A partir de estos puntos más o menos fijos, podemos después intercalar nuestro conocimiento del número máximo de años durante los que reinó cada faraón (estas cifras nos las proporcionan los edificios, documentos e inscripciones contemporáneos; podemos también buscar el año jubilar de un reinado, generalmente el trigésimo, y compararlo con las duraciones que para los reinados dio un sacerdote egipcio aficionado a las cosas antiguas, Manetho, que escribió en griego en el siglo III a. C.). La secuencia resultante no es del todo segura (la interpretación de las fechas astronómicas está todavía en discusión), pero suele considerarse que el margen de duda serio no es superior a entre veinte y treinta años en la principal época bíblica (hacia 1400-700 a. C.).

En los yacimientos situados en tierras bíblicas y en los puntos clave de la narrativa bíblica, con frecuencia tenemos un rastro que conduce a una datación sólida mediante uno de los reyes de Egipto. Sin embargo, hay otras secuencias de objetos cuyas fechas no son tan seguras. Fechados o no, hay límites para lo que pueden decirnos. Los objetos mudos tienen que ser interpretados, y aunque «la pala no puede mentir», este mérito ha sido atribuido a que no puede hablar. En su forma más directa, la arqueología traza el desarrollo de esos objetos mudos. Clasifica los artefactos y muestra el proceso de cambio en la «cultura material», la adopción de los diferentes metales (primero el bronce, después el hierro), los diversos tipos de prácticas funerarias (cremación o enterramiento) o los cambios en el estilo de los escombros duraderos de la historia, los fragmentos de cerámica. Los reconocimientos sobre el terreno y desde el aire pueden mostrar algo de las formas de población de una zona, que así pueden a veces ser dispuestas en fases y estudiadas para ver sus cambios. El estudio de los lugares de población, ya se trate de aldeas o poblados mayores, puede mostrar también algo acerca de esos cambios: un asentamiento reemplaza a otro, y a veces hay señales de destrucción o incendio que pueden ayudar a explicar lo sucedido.

Por tanto, la arqueología muda es la que más probabilidades tiene de relacionarse con un texto literario cuando éste se refiere a una fase de población distinta en determi-

nado lugar o describe cambios en la cultura material, en el carácter de un determinado objeto o en la construcción de cierta época. El Antiguo Testamento contiene importantes textos de este tipo, de los que los más famosos son los que se refieren a la entrada de los israelitas en Canaán después del Éxodo. Es aquí, y no en las opiniones sobre el origen de Abraham, donde las pruebas mudas de la arqueología pueden ser puestas significativamente en juego.

La segunda mitad del libro de los *Números* y todo el de *Josué* cuentan la entrada de los israelitas en Canaán. El texto narra una serie de conquistas memorables: Hesebón, la ciudad de Seón, rey de los amorreos, fue ocupada por los israelitas (*Núm.* 21, 25); se da a entender que Dibón sufrió el mismo destino (*Núm.* 21, 30 y 32, 3); Josué hizo caer las murallas de Jericó (*Jos.* 6, 20), tras de lo cual los israelitas degollaron a todo hombre, mujer y niño, excepto la familia de Rahab, una ramera amiga: los habitantes y la ciudad de Hai tuvieron el mismo espantoso final (*Jos.* 8, 28); la población de Gabaón salvó ingeniosamente la piel (*Jos.* 9, 26); en Laquis «pasaron a filo de espada a todos los vivientes que en ella se encontraban» (*Jos.* 10, 32); Dabir fue tratada de modo parecido, y de la manera más pía: Josué «no dejó ningún superviviente... como había mandado Yavhé, Dios de Israel» (10, 40). Jasor fue después tomada, pasada a cuchillo e incendiada, junto con las ciudades de sus reyes aliados. Estas conquistas culminan en un resumen de violencia (*Jos.* 12) que muestra cómo los israelitas no dejaron títere con cabeza.

Se dice que las victorias fueron totales, pero sólo de Jasor se afirma explícitamente que fuese incendiada. Probablemente fue un lector posterior quien insertó 11, 13, para explicar por qué no se mencionaba el incendio en todos los casos: las «ciudades edificadas sobre las colinas» no fueron quemadas. Probablemente el autor original lo había dado por supuesto en todos los sitios como parte de la degollina general. Con o sin incendio, la desolación fue absoluta, y los arqueólogos deberían ser capaces de encontrar señales de ella.

Durante los últimos cincuenta años han excavado montículos identificados con esas ciudades conquistadas. Algunas de las identificaciones son seguras, otras altamente probables, y quizá tan sólo Dabir ofrece escasas posibilidades de figurar en la lista. Los resultados han atraído mucha menor publicidad que las primeras informaciones sobre Ur o Ebla, quizá por su carácter acumulativo, o tal vez porque arrojan serias dudas sobre las pretensiones de que la Biblia sea de verdad historia en este punto.

¿Cuándo deberían ser fechados esos sucesos? Necesitamos textos que nos den una secuencia fija, pero todavía no tenemos los apropiados para ello. En *1 Reyes* 6, 1 se nos dice que habían pasado 480 años entre el Éxodo y el cuarto año del rey Salomón. Se trata de una fecha esquemática (doce generaciones de cuarenta años) que, como ya vimos, hace juego con el tiempo que pasaron los israelitos en Egipto (430 años en *Éx.* 12, 40). Si lo tomamos literalmente, eso haría remontarse las hazañas de Josué a alrededor de 1420-1400 a. C. No se trata, sin embargo, de una cifra exacta. Sin ella, el único punto fijo es un texto inscrito procedente de Egipto que celebra acontecimientos que tuvieron lugar bajo el faraón Mernepta. Se refiere a un saqueo de Canaán, una derrota de Ascalón, una captura de Gazer y la aniquilación de Yaro'am, ciudad que queda al sur del mar de Galilea. A continuación aparecen las palabras vitales: «Israel está arrasado y sin descendencia.» El reinado de Mernepta corresponde a finales del siglo XIII a. C. (hacia 1224-1214 a. C., según las fechas más probables). Por tanto, alrededor de 1220 (el texto pertenece a su quinto año), Israel existía con certeza en Canaán; cualquier conquista israelita o el Éxodo deben ser de fecha anterior. El texto del faraón sigue siendo la referencia a Israel más antigua conocida por las pruebas que poseemos, y utiliza el signo jeroglífico de un pueblo, no de un lugar. Usa también un género distinto: en los textos egipcios los nombres de lugar son femeninos, pero en éste, Israel es masculino. Los lectores interesados por las leyes y los antiguos relatos de Israel no se quejarán de la decisión sexista del faraón.

En consecuencia, antes de aproximadamente 1225 a. C., quizá hasta dos siglos antes, necesitamos buscar pruebas del incendio y la desolación que reinaban en la tierra prometida. Aquí los arqueólogos se enfrentan a dos importantes interrupciones: una es el cambio de la Edad del Bronce media a la tardía, y la otra el de la Edad del Bronce tardía al principio de la del Hierro. El primero implicó la destrucción de varios poblados amurallados, entre los que estaban Jericó, Jasor y Gabaón. Esas huellas han tentado a veces a los partidarios de Josué, pero se enfrentan a problemas irresolubles. No se sabe si todas esas destrucciones fueron obra de invasores, y mucho menos si de los mismos invasores (o de israelitas). Hay también un agudo problema de fechas. En Palestina, el cambio de la Edad del Bronce media a la tardía coincide con la abundante presencia de un determinado tipo de cerámica (la loza bicromada chipriota) en los niveles pertinentes de un yacimiento. Estos cacha-

rros se remontan al siglo XVI a. C. (uno de los modos de fecharlos tiene el firme apoyo de una prueba textual encontrada en Alalaj, un yacimiento sirio cercano). El cambio de la Edad del Bronce media a la tardía es por tanto anterior a cualquiera de las fechas que implica para Josué la narrativa bíblica, no sólo en su esquemática numeración del tiempo. Tendríamos que dar por supuesto que al menos un siglo había quedado fuera de su secuencia narrativa si relacionamos a Josué con acontecimientos de hacia 1500 a. C. Todavía está en marcha una acción de retaguardia, pero los intentos de conectar a Josué con esa parte de la arqueología crean muchos más problemas de los que resuelven.

Esos intentos sólo han vuelto a hacer acto de presencia porque la otra época de cambio plantea problemas no menos incómodos. Un sitio tras otro, las ciudades y murallas que se dice que Josué tomó por asalto se enfrentan a firmes negativas. En la década de 1930, un nuevo estudio del solar de Jericó pareció sugerir «claras huellas de un tremendo incendio», un círculo interior de murallas desplomadas y una destrucción de la ciudad en torno a 1400 a. C. Otros no tardaron en retrasar la fecha del suceso a 1200 a. C., pero fueron demasiado confiados. Una nueva inspección hizo que la muralla retrocediese mil años, hasta un punto (hacia 2350 a. C.) muy lejos del alcance de Josué. La cima del montículo de Jericó podía haber resultado más pertinente, pero había desaparecido con el paso del tiempo. Aun así, no ofrecía el menor indicio de una gran muralla o ciudad que en este caso pudiera haber sobrevivido entre los restos de más abajo, en la ladera o en la falda del yacimiento. Excavado y vuelto a excavar, Jericó no ha ofrecido a los biblicistas más que algunas de sus tumbas más antiguas, que se vio habían sido vueltas a utilizar hacia 1400-1300 a. C. Un pequeño edificio, fechable en torno a 1320 a. C., fue encontrado junto al montículo, pero sólo contenía un jarro, un pequeño horno de arcilla y algunos fragmentos de cerámica, que permitieron a los excavadores decir que podía tratarse de «parte de la cocina de una mujer cananea, que pudo haber dejado caer el jarro junto al horno y huido al oír a los hombres de Josué». Pudo haber una aldea de buen tamaño en Jericó en torno a 1320 a. C., pero no hubo nada parecido a una ciudad o una muralla inexpugnable. Desde 1300, el lugar estuvo deshabitado. Según las fechas usuales para el Éxodo y la conquista (hacia 1250-1230 a. C.), los israelitas ni siquiera hubieran necesitado hacer sonar una trompeta para tomar el sitio por asalto.

En Hai, una primera excavación hasta 1935 fue repetida hasta 1972, pero ninguna de las dos hizo nada por el prestigio de Josué. Los arqueólogos encontraron una antigua ciudad que fue destruida hacia 2350 a. C. Posteriormente, no había allí la menor huella de población, nada capaz de frustrar a los invasores israelitas, y mucho menos de inducirles a intentarlo una segunda vez y reducir la ciudad a un montón de piedras y sangre. En ninguna de esas dos fechas existía un poblado en Hai. Durante el siglo XI a. C., unos cuantos agricultores empezaron a levantar allí una pequeña aldea, pero sus esfuerzos son demasiado tardíos e insignificantes para coincidir con el relato bíblico. Los intentos de negar que el lugar excavado (et-Tell) sea realmente el que ocupaba Hai, no han tenido éxito.

En Gabaón, la Biblia cuenta una historia notable. «Gabaón era una ciudad importante, una de las ciudades reales, más grande que Hai, y todos sus habitantes eran valientes» (*Jos.* 10, 2). Cuando la atacaron cinco reyes, porque había hecho las paces con Josué, éste y Yahvé «les infligieron una gran derrota», mientras el sol «se detuvo» sobre Gabaón para alargar el día de la venganza. El solar de Gabaón ha sido identificado sin la menor duda, pero la primera vez que fue excavado, los arqueólogos concluyeron que allí no había habido población en la Edad del Bronce tardía, época preferida para la llegada de Josué. Más tarde, la cosa cambió, pero muy levemente. Se encontraron algunas piezas de cerámica de esa época en siete tumbas, pero las siete eran tumbas más antiguas que habían vuelto a ser utilizadas desde su origen en la Edad del Bronce media. Eran una mínima parte de un gran cementerio, el resto del cual no fue vuelto a utilizar, que contenía en total cincuenta y cinco tumbas. Quienquiera que hubiese vuelto a utilizar esas siete tumbas apenas había dejado huellas. Los visitantes podían pertenecer «a campamentos temporales cercanos, pero no cabe la menor duda —concluía su excavador—, basándonos en las pruebas disponibles, de que no hubo allí ninguna ciudad importante en la época de Josué».

En Jasor, sede del rey Jabín, los israelitas «pasaron a filo de espada a todos los que en ella había. No quedó alma viviente, y Jasor fue presa de las llamas» (*Jos.* 11, 10). Aquí la arqueología pareció en un principio resultar más sugerente. A finales de la Edad del Bronce tardía, el lugar había sido sin duda arrasado. La gran ciudad inferior fue abandonada y la superior quedó deshabitada hasta que posteriormente se inició un sencillo asentamiento temporal. La clave para fechar esa destrucción está en la cerámica de tipo griego micénico que apareció en el nivel adecuado del

yacimiento. Las secuencias de esta cerámica tan conocida siguen siendo estudiadas meticulosamente, y tenemos pruebas innegables de su relación con objetos con nombre y fecha de los reinados de los faraones egipcios. La primera vez que fue excavada Jasor, la cerámica fue fechada en torno a 1230 a. C., lo que hacía de Josué una posibilidad. Sin embargo la fecha era errónea, y especialistas en la Grecia micénica han ido retrasándola hasta alrededor de 1200-1190 a. C. Esta fecha es demasiado tardía para cualquier llegada de israelitas; el faraón Mernepta conocía ya «Israel» en torno a 1220.

Hasta fecha reciente, los optimistas bíblicos tuvieron también esperanzas en Laquis. «Yahvé entregó a Laquis en manos de Israel, que la tomó al segundo día, y pasó al filo de espada a todos los que en ella se encontraban» (*Jos.* 10, 32). El lugar estaba con certeza en ruinas a finales de la Edad del Bronce tardía; pero, al cabo de años de discusiones arqueológicas, en 1973 un hallazgo afortunado fechó de modo concluyente las ruinas durante el reinado del faraón egipcio Ramsés III (hacia 1194-1163) o algo después. Una vez más, son demasiado tardías para la llegada de Israel, de acuerdo con Mernepta. Los mismos problemas se presentan en otros varios lugares de Palestina a los que se nombra en los libros de *Josué* y de los *Jueces*; o no muestran indicios de un asentamiento urbano amurallado en la fecha preferida para Josué o no hay señales de una oleada de destrucción común.

El último recurso es dudar de la arqueología. Quizá nuevas excavaciones proporcionen nuevas pruebas; tal vez no se ha excavado en el lugar debido; quizá «los cambios de lugar son la solución obvia». Tales evasivas no resultan convincentes. Son demasiados los lugares implicados en un relato excesivamente complejo, y es altamente improbable que la mayor parte de los nombres de lugar sean identificados erróneamente o que muestras controladas, tomadas de cada uno de los diversos niveles de un yacimiento, hayan pasado por alto poblaciones de la escala y la solidez que da a entender la Biblia. Es mejor no rechazar las pruebas sino aceptar que nos están ayudando a leer debidamente la Biblia. El libro de *Josué* narra una convincente serie de conquistas, llevadas a cabo con la ayuda de un Dios que no mostraba el menor respeto por la mayoría de quienes entonces habitaban Tierra Santa. El relato sigue teniendo fuerza, pero no es historia ni nunca lo fue.

En esto, la arqueología respalda a la crítica histórica. La mayor parte de las contiendas sobre los verdaderos lugares y fechas de mediados de la Edad del Bronce han sido

trabadas por culpa de una visión nada perspicaz del texto bíblico. El libro de *Josué* que nuestras Biblias traducen y los arqueólogos defienden se basa en el tardío texto masorético. No sólo disponemos de una traducción griega anterior que omite algunas frases e incluye otras algo diferentes, sino que hay un texto hebreo fragmentario de *Josué*, encontrado entre los rollos del mar Muerto, que aún no ha sido publicado y que se dice no coincide exactamente ni con nuestra versión griega ni con la hebrea masorética. Es evidente que hubo versiones anteriores del libro, y que la masorética en que se basan nuestras Biblias no es la única con autoridad.

Hemos visto también que el libro fue obra tardía del desconocido Deuteronomista, que en este caso estaba pendiente de las historias que explicaban el origen de esto o aquello, y no era en ningún sentido una fuente primaria. La relación entre un texto así y cualquier objeto antiguo es probable que sea más sutil de lo que la mayoría de los arqueólogos supone. En 5, 2 el Señor dice a Josué: «Hazte cuchillos de piedra y circuncida de nuevo a los hijos de Israel.» El texto hebreo, pero no el griego, añade «por segunda vez»: los niños israelitas habían escapado a esa operación, nos explica el autor o bien un lector posterior, durante los años en que erraron por el desierto. Ese sufrimiento les fue infligido en masa a los varones por orden de Josué, y el pueblo permaneció en el campamento hasta que estuvieron curados. El escenario de la operación quirúrgica fue denominado Gálgala. El significado del topónimo fue así explicado por esta gran ocasión de mutilación masculina, un relato que él mismo contribuyó a inspirar. No obstante, tenía también relación con las pruebas, como podemos ver por el texto griego del final del libro, más largo que el hebreo. Cuando murió Josué, nos cuenta, los cuchillos de pedernal empleados entonces fueron enterrados en su tumba de Tamnat Saré y allí permanecen «hasta hoy». Aquí sí resulta útil la arqueología: «El descubrimiento en 1870 de artefactos de la Edad de Piedra en Tamnat Saré, donde fue enterrado el sucesor de Moisés, nos da una clave para los orígenes de esa historia.» Al parecer, habían venido encontrándose herramientas de pedernal de la Edad de Piedra cerca del sepulcro legendario de Josué. Sorprendieron a sus descubridores, que sugirieron una teoría: ¿Qué otra cosa podían ser esos instrumentos primitivos sino los mismos cuchillos con los que Josué convirtiera a sus contemporáneos varones en verdaderos judíos? Como los arqueólogos modernos, unos israelitas encontraron objetos de piedra en la falda de una

colina y relacionaron esas pruebas mudas con un relato bíblico. Su modo de pensar era digno del mismísimo Woolley, pero siglos después nuestra arqueología nos ha permitido ver cómo surgió su relato explicativo. Eso no prueba la verdad de la Biblia, pero nos ayuda a comprenderla. Respalda también un detalle que sólo nos da la traducción griega, y que sugiere que ésta se remonta a una anterior versión hebrea del texto.

Tras esta negativa, la arqueología sugiere ahora algo positivo, aunque carezca de una explicación última. A medida que los costes de excavar un único yacimiento importante iban creciendo, empezó a ser puesto en entredicho el valor de ese esfuerzo. ¿Por qué estudiar aisladamente una o dos ciudades, ignorando la red de poblamientos que un día cubrieron el territorio circundante? Desde 1960, las excavaciones han dado paso a estudios de campo que reúnen los indicios de pequeños poblados, en la medida en que pueden ser rastreados por equipos que anotan los restos superficiales poco profundos. El método no es nuevo en el Cercano Oriente. Fue brillantemente aplicado más allá del Jordán en la década de 1930, mientras que la conciencia de la relación entre ciudad y territorio se remonta a los años de 1890 y una vez más a Flinders Petrie, que la aplicó hábilmente en Egipto.

Los mapas arqueológicos son un trabajo muy lento, pero algunas zonas de la antigua historia israelita han sido ya inspeccionadas lo bastante a fondo para que resulte evidente un cambio en su sistema de colonización. En capítulos posteriores de *Josué* (16-17) y en *Jueces* 1, 27 ss. tenemos detalles de las tierras que les fueron asignadas a las tribus de Manasés y Efraím y ocupadas por ellas. Aquí los reconocimientos han encontrado escasas huellas de poblamientos rurales dispersos antes de comienzos de la primera Edad del Hierro, hacia 1180-1150 a. C. Después, de pronto, aparecen en el paisaje más de cien de esos poblamientos. Son, además, de un tipo distinto. No están amurallados, y sus casas forman un anillo exterior o recinto en torno al solar y tienden a estar hechas de piedra, utilizando columnas de este material en un espacio de tres o cuatro habitaciones. Sus habitantes cultivaban el campo y criaban ganado que podía ser alojado en el centro de algunas de las aldeas, bajo la protección de un «corral». Cualquiera que sea su origen, estas aldeas muestran un cambio en las pautas residenciales de la región que debe de haber sido importante para la historia israelita de ese período.

¿Será acaso la prueba que faltaba de la llegada de los

israelitas con Josué? Por desgracia, no. Fechada después de 1200 a. C., es sin duda demasiado tardía para la primera aparición del Israel masculino en la historia (el texto triunfal de Mernepta). ¿Podría, no obstante, referirse a una segunda fase? Cuando fueron descubiertos esos poblados, muchos arqueólogos aseguraron que ciertos rasgos demostraban la presencia de los israelitas. Pudieron ser identificados gracias a un determinado tipo de tinaja acollarada y a la práctica costumbre de excavar cisternas para el agua y recubrir de yeso su interior para impermeabilizarlas. Fueron ellos quienes introdujeron un nuevo tipo de casa de hasta cuatro habitaciones, no dos arriba y dos abajo, sino las cuatro en la planta baja, de forma rectangular. Tendían también a utilizar columnas en el interior. Estos nuevos israelitas tan prácticos, con sus tinajas, sus enlucidos y sus viviendas de nuevo estilo, se trasladaron (al parecer) a Canaán y comenzaron una nueva vida en aldeas.

Su rastro no parece ya tan visible. En este período, los israelitas no eran más que un grupo de presión entre los filisteos y muchos otros. La tierra prometida albergaba un mosaico de pueblos: jeveos, fereceos, etc., a quienes la Biblia enumera para nosotros antes de entregarlos al olvido. Las tinajas, el enlucido y las viviendas de nueva planta pudieron ser también patrimonio de ellos. Los reconocimientos de las regiones del otro lado del Jordán están empezando a propocionar pruebas parecidas a las de Israel, aunque no se dice de manera concluyente que después del Éxodo los israelitas hubiesen poblado esas tierras. Una vez más, lo que parecía únicamente israelita resulta ser algo que, simplemente, se había encontrado allí antes. Israel había sido estudiado y explorado con mayor intensidad, sometiéndolo a un aislamiento antinatural. Los poblados de su primera Edad del Hierro forman parte de un conjunto mayor, demasiado extenso para un único pueblo.

Hasta que podamos distinguir los restos de un israelita de los de un no israelita, sólo podemos decir que esta nueva prueba de la colonización encaja bastante bien con lo que dice el libro de los *Jueces*. Al parecer, fueron las de Efraím y Manasés las primeras tribus que se establecieron, y los cananeos parecen haber permanecido en la segunda mucho más que en la primera. En Efraím, los nuevos pobladores han dejado una cultura material distinta que parece tener como centro a Silo. Desde estas regiones, el modelo se traslada gradualmente al sur, a las zonas abiertas de Judá. Actualmente es atractivo conjeturar que la influencia de los egipcios en Canaán disminuyó en torno al 1170-

1150 a. C. Después fueron los filisteos quienes aumentaron su poder. Otros pueblos (quizá antes que los israelitas) fundaron las nuevas aldeas, aunque en muchos lugares estos poblamientos no duraron mucho. Pocos de ellos sobrevivieron más allá de 1050-1000 a. C. o crecieron hasta convertirse en ciudades amuralladas en la época posterior de David y Salomón.

Estos indicios coinciden con *Jueces* 1, pero no lo prueban. Sus objetos mudos no llevan la impronta israelita. En cambio, sí nos hacen revisar nuestras ideas sobre la época de la colonización. Al estar en entredicho, los relatos de Josué quedan desprovistos del halo sangriento que los caracterizaba hasta entonces. Incluso pueden atemperar su impacto sobre los lectores bíblicos aunque ha llegado demasido tarde para algunos Josués redivivos (Oliver Cromwell, sobre todo, que lo tomó por modelo en su mortífera campaña contra los católicos de Irlanda). Los indicios inclinan a creer, sin probarlo, en un período de coexistencia más largo entre los futuros aldeanos y la cultura de Canaán en la Edad del Bronce tardía (finales del siglo XIII a. C.). Vino después un período de nuevos poblamientos. Tal vez los israelitas habían sido anteriormente seminómadas. En tal caso, lo que hubo no fue tanto una conquista como una infiltración, quizá de varias tribus que habían coexistido con la cultura urbana antes de instalarse en casas propias de cuatro habitaciones. Entretanto, ninguna de las grandes fases de destrucción en un primitivo solar cananeo pueden ser atribuidas con certeza a Israel o a un belicoso Yahvé.

15. QUINTOS EVANGELIOS

I

Tras las grandes cuestiones del Éxodo y la conquista, la arqueología bíblica no pierde fuerza. Docenas de lugares, objetos, niveles de un montículo y fragmentos de cerámica han sido movilizados para situar la escritura en un contexto o respaldar lo que dice la Biblia. La destreza y energía de esas excavaciones son admirables, con la posibilidad siempre presente del hallazgo de un nuevo texto que cambie nuestra interpretación. Con ayuda de esa arqueología, el relato bíblico ha empezado a encontrar más de un contexto, pero en lo que atañe a su verdad, el contexto importa menos que el contacto directo, y en esto los progresos son más discutibles.

Desde la época de David hasta los episodios más tardíos de la principal narrativa bíblica (hacia 398 a. C.), la arqueología ha confirmado en Palestina un puñado de sus versículos. Cuando *Reyes* 16, 23-4 nos cuenta que Omri, rey de Israel, reinó primero en Tirsa y después en Samaria, podemos casar exactamente esta afirmación con la arqueología de ambos lugares: Tirsa fue abandonada, mientras que Samaria empezó a florecer con su mismo tipo de cerámica, que después se desarrolló aún más en Samaria, pero no en Tirsa. En *2 Reyes* 20, 20 y *2 Crónicas* 32 se dice que el rey Ezequías construyó una alberca y un acueducto para llevar el agua a Jerusalén (probablemente hacia 710-701 a. C.). Los arqueólogos han encontrado el túnel de Siloé, abierto en la roca bajo la antigua ciudad. En Laquis encontraron una rampa de asedio que fue casi con certeza construida por Senaquerib durante el sitio que puso a la ciudad en 701 a. C. En Jerusalén tienen pruebas del saqueo de la ciudad por los babilonios en 587 a. C., sobre todo en la parte este de Ophel. Pero la certeza histórica de las campañas de Senaquerib y Nabucodonosor nunca estuvo en duda.

Lo que resulta menos obvio en una primera lectura es que apenas tenemos algo más que coincida con la narración bíblica: un cambio de palacio, un túnel y dos asedios no son exactamente el corazón de la verdad bíblica. Por supuesto, el motivo es que es difícil que haya una coincidencia significativa entre lo que puede probar la verdad de una complicada narración y los objetos mudos encontrados en sitios muy difíciles de fechar. Los escollos siguen multiplicándose. Hasta fecha muy reciente, los fragmentos de marfiles tallados de Samaria solían etiquetarse como «marfiles de Ajab», y la planta de un templo de la ciudad de Arad solía ser comparada con la del Templo de Salomón en Jerusalén, del que se creía era casi contemporáneo. Se decía que el santuario de Arad aclaraba el texto bíblico sobre la construcción de Salomón de *1 Reyes* 6-7 (aunque sus detalles encajaban a duras penas), y los fragmentos de marfiles, una popular ilustración de libro, eran citados para *1 Reyes* 22, 39. Sin embargo, hoy esos marfiles han descendido desde Ajab hasta finales del siglo VIII (cuando *Am.* 6, 4 sabe de lechos de marfil en el norte), y el templo de Arad ha sido cambiado drásticamente de fecha, a una muy posterior a Salomón. Esto de las fechas más tardías es una amenaza constante, porque la datación de objetos y niveles en Palestina hacia 1100-700 a. C. es más precaria de lo acostumbra-

do; hasta tal punto depende de la cambiante secuencia de los estilos cerámicos, con una gran discrepancia sobre la alfarería del nivel más antiguo de Samaria. ¿Data ésta del traslado de Omri a ese lugar en torno a 880 a. C.? En tal caso, echa abajo por cincuenta años toda una línea de cronología. ¿O salvamos las cronologías suponiendo que el solar de Samaria no era ya virgen cuando Omri lo compró (aunque no lo diga así la Biblia)?

No obstante, lugares y topónimos tienen su propio efecto inmediato, el de un quinto Evangelio; es curioso volver a estar en el solar fortificado de Berseba, visitar la antigua Jericó o invocar a los filisteos en Ascalón, Azoto y (probablemente) Acarón. Mucho más difícil resulta imaginar el escenario. Desde esos lugares, el panorama es a menudo impresionante, pero las excavaciones en Jerusalén han tenido que centrarse en parte de la muralla en disputa, en tanto que los restos de ciudades bíblicas pueden sugerir a un visitante casual llegado de Grecia a Egipto las palabras que un eminente especialista clásico dedicó a los hallazgos de Troya: «A derecha e izquierda se extiende un enjambre de casuchas... pequeñas viviendas oscuras, de paredes frágiles y a veces incompletas sin apenas muebles... una ofensa para la vista y un insulto para el orgullo.»

¿Qué hay entonces del fabuloso reino de Salomón, en el que la Biblia nos habla de tal derroche de edificios y caballos, mujeres, sabiduría y cantares? Los arqueólogos no pueden hacer revivir las canciones y la sabiduría, e incluso el equipo real de setencientas esposas y trescientas concubinas ha eludido la excavación, a falta de un harén o una tumba colectiva todavía no descubiertos. La arqueología sería particularmente preciosa aquí a causa de nuestra incertidumbre acerca de si el «libro de los hechos de Salomón» era realmente una fuente primaria y sobre cuánto de la narrativa bíblica se remonta a su autoridad. Está también la cuestión del prestigio y el entorno de Salomón: ¿hubo realmente un fabuloso reino de oro y comercio exótico, desde Ofir hasta Saba y el norte de Siria, o se opone a él la arqueología de un modo importante?

Las construcciones salomónicas tienen algún apoyo visible: en Mageddo, Jasor y Gazer ha habido vivas discusiones para atribuir ciertos pórticos a la época de Salomón, y aunque el estilo de esos pórticos ya no es exclusivo del período o el reinado de Salomón, las discusiones continúan (*1 Re.* 9, 15-27 relaciona las construcciones en precisamente esos tres lugares con la utilización por Salomón de mano de obra forzada; por desgracia, la arqueología nada puede

decirnos sobre la condición de los trabajadores). En Jerusalén, el borde sudeste de la plataforma del Templo de Salomón ha sido inteligentemente diferenciado de los muros que posteriormente se alzaron allí, y en Mageddo la búsqueda de las construcciones salomónicas se convirtió en algo más extenso.

En la década de 1930, unos largos edificios de Mageddo fueron identificados como de la época de Salomón y explicados por lo que la Biblia nos cuenta de él. «El asombro de los arqueólogos —nos asegura Werne Keller— aumentaba con cada nueva estructura que salía a la luz.» Casi al final de los diez años de lento excavar, sus dos arqueólogos creyeron haber desenterrado nada menos que los establos de Salomón. «Guy contó pesebres para al menos 450 caballos y cobertizos para 150 carros.» Ni la fecha ni el destino sobrevivieron mucho tiempo. Los edificios no tardaron en ser fechados como del siglo siguiente a Salomón; la existencia misma de unos establos reales construidos para este fin fue abandonada como «anacrónica»; disminuyó incluso la creencia de que los arqueólogos hubiesen encontrado los pesebres para los caballos. No obstante, reyes anteriores del Cercano Oriente, desde Egipto hasta Asiria, tuvieron sin duda establos; lo sabemos por los textos. Actualmente se cree que uno de esos edificios se alza sobre otro anterior de la época de Salomón. Si las razas equinas eran tan pequeñas en la época de Salomón como los esqueletos sugieren que lo eran en otros lugares de Asia, los expertos en caballos podrán todavía encontrar sitio en Mageddo para al menos diez holgados *boxes* en torno a un patio central con una cisterna. Hay un suelo empedrado, ideal para cascos sanos, y agujeros para atar los caballos. Incluso los pesebres han vuelto a recuperar el favor; pesebres vacíos, admitámoslo, pero no de un tamaño o una profundidad imposibles para un caballo de la Edad del Hierro.

Los pesebres no suponen un problema importante en la narrativa bíblica, salvo en lo que nos cuenta de Belén. Pero ¿qué decir de las fabulosas riquezas de Salomón? En 1974, el arqueólogo James Pritchard planteó el dilema: las llamadas ciudades de Mageddo, Gazer y Jasor, y la propia Jerusalén, eran en realidad «más bien aldeas. Al área de Mageddo se le calculan unas cinco hectáreas, a Gazer unas once y a Jasor alrededor de doce. Dentro había relativamente pocos edificios públicos, y viviendas mal construidas, con el suelo de arcilla. Los objetos revelan una cultura material que, incluso para los niveles del Cercano Oriente de entonces, no podía ser considerada sofisticada ni lujosa... La

"magnificencia" de la época de Salomón es pueblerina y carente del menor brillo, pero el primer libro de los *Reyes* da a entender exactamente lo contrario».

El arqueólogo exige aquí demasiado; los excavadores no pueden esperar recuperar plenamente bienes preciosos o perecederos. De Salomón se dice que recibía grandes cantidades de oro, que se asoció en empresas marítimas con el rey Hiram de Tiro, que hizo que en Jerusalén la plata fuese tan común como las piedras, y que trató en caballos, marfil, monos y pavos reales. Las posibilidades de supervivencia de estos lujos son muy pequeñas, en buena parte porque los metales preciosos serían saqueados o fundidos. Más al norte, en Asia Menor, los reinos de Creso y de Midas no han dejado mayores pruebas de sus famosas riquezas. La discusión ha de versar más bien sobre la procedencia de esas mercancías, el tipo de comercio y el destino de los objetos.

Según *1 Reyes* 9, 26, Salomón construyó una flota en el mar Rojo, en Asiongaber; Hiram le ayudó enviándole marineros tirios, y juntos trajeron gran cantidad de oro «de Ofir». En la década de 1950 fue encontrado un notable resto cerámico en Tell Qasile, en lo que es ahora un suburbio de Tel-Aviv. No hubiera tenido la menor importancia sin su inscripción, pero ésta decía «[O] ro [de] Ofir. A Beth-Horon - 30 s [iclos]» (el treinta estaba escrito a la manera fenicia, utilizada también en Tiro y Sidón). La fecha de este texto no es segura, pero data probablemente de al menos dos siglos después de Salomón; demuestra que el oro procedía al fin y al cabo de Ofir (hacia 725 a. C.) y era llevado a sitios tan lejanos como la costa de Palestina.

¿Dónde estaba, entonces, Asiongaber? Los arqueólogos aciertan probablemente al situarlo en la «isla de Coral», al sur de Aqaba, en el mar Rojo, donde probablemente los faraones de Egipto habían tenido en otro tiempo un puerto. En tal caso, Ofir podría ser la moderna Somalia, al otro lado del mar Rojo, en África. Un tráfico desde este puerto con las minas de oro africanas no sería inverosímil. Si era así, ¿qué exportaban a cambio los marineros? En la Biblia, el rey Salomón no tiene minas propias, pero los arqueólogos se las han proporcionado amablemente. Su primer hallazgo, al norte de Aqaba, convirtió a Salomón en «el Rey del Cobre» y a Asiongaber en la «Pittsburgh de Palestina». Más tarde resultó que ese sitio, Tell al-Kheleifeh, no tenía nada que ver con minas de cobre ni había sido trabajado en serio hasta mucho después de la muerte de Salomón. El segundo hallazgo, en el valle de Timna, al norte de

Aqaba, fue de depósitos de cobre, campamentos mineros y pruebas de su uso en tiempos bíblicos hasta alrededor de 1150 a. C. La datación por radiocarbono da a entender que el trabajo continuó allí desde el siglo x al VII a. C., pero el margen de error es grande y las pruebas muy tenues.

En la Biblia, el único cobre de Salomón llega del norte y es un legado de su padre, David. Nada relaciona su oro con el comercio del cobre, excepto la preocupación de los arqueólogos modernos por dar con sus exportaciones y nuestra afición a la leyenda de las minas de Salomón. Quizá su flota atacó por sorpresa a Ofir y el negocio fue unilateral. El aprovechamiento del comercio de larga distancia en metales, especias y otras mercancías escasas tiene una larga historia posterior en las rutas desde los puertos del mar Rojo a Siria y el norte. Además, en el siglo x a. C. empezó a desarrollarse el transporte en camello frente al más lento y limitado en asno. Tal vez Salomón tuvo más de corsario y organizador de caravanas que de exportador de escoria industrial. En *1 Reyes* 10, 27 podemos ver incluso el otro extremo de sus artes de comerciante: los textos griego y hebreo de esos versículos varían, pero no obstante arrojan una luz insólita sobre la trata de caballos bíblica. Se dice allí que los tratantes de Salomón compran caballos en Coa y carros y caballos en Egipto. El precio se da en siclos (un precio elevado, pero no carente de otros comparables en la época), y los «reyes de los jeteos y de los arameos» compran también caballos «por mar» (en griego) o «por medio de dichos mercaderes» (en hebreo). Coa es (en el texto griego) la región de Cilicia, en torno a Tarso y el sur de Asia Menor. Era famosa por sus caballos (una tradición griega sitúa allí al mítico caballo alado *Pegaso*), y en la época de Salomón tenía reyes propios y contactos con Fenicia. Ambos textos de los versículos de *1 Reyes* citan a Egipto, cuyos carros eran famosos, pero tal vez deberíamos leer Musri, un centro aún más importante de cría caballar en el Asia Menor central (la antigua Capadocia). Puede ocurrir que este comercio de caballos sea recordado aquí con exactitud. Tal vez los tratantes de Salomón intercambiasen metales raros para carros en Egipto y el sur de Asia y vendiesen después los carros a los reyezuelos asiáticos y sirios, porque habían comprado en el sur más cantidad de la que necesitaban. Un comercio de carros tendría sentido político y geográfico a finales del siglo x, y correspondería a la idea de Salomón como traficante, en vez de minero o productor.

En *1 Reyes* 10, 14 ss., el oro de Salomón llega a su nivel máximo con los 500 escudos de oro que se dice puso en su

palacio «Bosque del Líbano». Forró de oro todo su trono; sólo bebía en vasos de oro (para entonces la plata era ya demasiado corriente), y cubrió el Templo de Yahvé y su santuario de oro y cadenas de oro. De haber tenido agua corriente en su baño, sin duda hubiera puesto también grifos de oro. Ninguna de estas extravagancias ha sobrevivido para los arqueólogos, pero no son tan raras si se las compara con lo hecho en los reinos vecinos. Se sabe que los primeros faraones de Egipto ofrecían toneladas de oro en sus templos. En Karnak, se cree que el templo del Barco Sagrado de Tutmosis III estaba recubierto de oro, sujeto a las hendiduras todavía visibles en sus columnas de piedra. Más cerca de la época de Salomón, los precisos anales de los reyes asirios hablan del oro que era traído por toneladas de los templos que saqueaban; las cifras son detalladas con minuciosidad, y las versiones más antiguas pueden remontarse a los escribas que acompañaban al ejército en campaña. En una ocasión, los textos y los bajorrelieves describen cómo el rey asirio Sargón saqueó un templo situado en sus fronteras que estaba decorado con escudos de oro. Al menos lo que se cuenta de los escudos de Salomón no es fantástico. Corremos el riesgo de infravalorar la enorme cantidad de oro y plata que era inmovilizada por los antiguos reinos y ofrecida deferentemente a los dioses, esos constantes frenos de la inflación y la oferta de dinero. Tratándose de Egipto y Asiria, no deberíamos pensar en catedrales de piedra y madera al modo cristiano occidental, sino más bien en los templos dorados de hindúes y budistas, todavía hoy visibles desde la India hasta Tailandia. Por los anales y los bajorrelieves asirios, sabemos de al menos un templo situado en sus fronteras que había sido decorado con escudos de oro. El rey Sargón lo saqueó, junto con otra tonelada del precioso metal.

Un templo de oro no es algo increíble, pero las comparaciones no pueden hacerlo bueno para Jerusalén. Aquí han sido puestos inteligentemente en juego los textos contemporáneos. Tras la muerte de Salomón, se dice que Sesac, rey de Egipto, fue contra Jerusalén y arrebató esos escudos de oro al hijo de Salomón (tal vez fuesen empleados para sobornar al faraón y que siguiera hacia el norte). La opinión tradicional es que Sesac es el faraón egipcio Sheshonk, y la creo acertada. Sabemos que el hijo de Sheshonk, Osorkon, aseguraba haber hecho enormes ofrendas de oro y metales preciosos en los templos de Egipto, aunque las cifras han sido calculadas a partir de un texto detallado inscrito durante su reinado. Sólo el oro asciende a 205 toneladas,

mucho más que lo donado por su padre o por sus sucesores. ¿Estaría ofrendando el botín que trajo de Jerusalén su padre? ¿Acaso el chapado de oro de Salomón acabó en los templos de Egipto?

Textos, monumentos e inteligentes deducciones parecen apoyar lo que nos cuenta la Biblia, pero el resultado es muy frágil. La campaña de Sheshonk contra Jerusalén puede no haber tenido lugar ya cerca del final de su reinado; sólo sabemos que ocurrió antes de su vigesimoprimer año en el trono. En tal caso, es extraño que sus ofrendas fuesen tan pequeñas, de acuerdo con sus textos, mientras que más tarde su hijo dice haber ofrendado mucho más. Las cifras de las ofrendas de Osorkon pueden haber sido enormemente exageradas por el único texto en el que constan (la publicidad real miente a menudo, entonces como ahora). Incluso si son más o menos exactas, Osorkon puede haber tenido fuentes de oro propias, como Salomón, quizá en la cercana Ofir. Hay demasiadas imprecisiones para que un pasaje de la escritura sea confirmado por los resultados.

El problema se repite claramente en el segundo episodio de la construcción del Templo por los judíos. A mediados del siglo VI a. C., se dice que Ciro, rey de Persia, dictó un edicto en favor de los judíos, su vuelta a Jerusalén y su reconstrucción del Templo entonces en ruinas. El libro de *Esdras* (6, 3 ss.) asegura dar el texto exacto del decreto del rey Ciro, incluidos las medidas y los materiales del nuevo Templo. Iba a tener «tres hileras de piedras de sillería y una de madera». Este pasaje ha impresionado recientemente a un arqueólogo de los antiguos palacios persas, quien observaba que los edificios sobre tres hileras de piedras son característicos de la arquitectura palacial persa durante el reinado de Ciro. Es un estilo que puede verse en los palacios de Ciro en Pasagardes, muy en el interior de Persia, pero «el uso de sus costosos zócalos de varias hileras fue abandonado en Irán después del reinado de Ciro». ¿Prueba entonces la arqueología que el decreto es auténtico? Una vez más, sólo implica que fue redactado con un conocimiento preciso, pero tenemos a mano una comparación más fácil. El Templo original de Salomón se alzaba sobre «tres hileras de sillares» (*1 Re.* 6, 36) y tenía exactamente las medidas que se dice había especificado el decreto de Ciro (*1 Re.* 6, 2 con *Esd.* 6, 3). O bien los judíos que apelaron a Ciro habían solicitado un templo así, y sus escribas (como en otras partes) copiaron lo que decía su petición en el permiso real, o los detalles son un eco literal del antiguo Templo, conocido para el autor que inventó todo o parte del edicto

de Ciro. La idea de que la arqueología pudiera demostrar la verdad de éste es muy atractiva, pero poco convincente. La historicidad de la carta se aborda mejor mediante textos comparables que basándose en objetos mudos, y es a partir de ese tipo de fuentes cómo su autenticidad ha sido mejor debatida.

Salomón «amó a muchas mujeres extranjeras», de seis nacionalidades al menos, de las que se dijo más tarde que habían sido prohibidas por el Número Uno a los maridos israelitas. Él, valientemente, «a éstas se apegó con amor». Es divertido imaginárselas charlando de las rutas comerciales de Tarso a Somalia, la trata de caballos y la reventa de carros, la caza de monos y las capturas de oro (*1 Re.* 10, 14-22). En esto la arqueología puede ayudar a nuestra imaginación no demostrando lo contrario y dándonos alguna pauta para la especulación. Porque en el caso de Salomón el silencio opera de modo diferente que cuando se trata de ubicar las conquistas de Josué. Ese silencio no refuta las historias que hablan de un comercio de bienes de lujo: el oro y los lujos (a diferencia de las ciudades en ruinas) es poco probable que sobrevivan. Tampoco niega el posible esplendor de esa época, porque el silencio que rodea a Salomón se extiende también a la mayoría de sus vecinos del Cercano Oriente. En la «época oscura» que fue el siglo x, no refuta lo que dice la Biblia. No cabe duda de que las cifras han sido magnificadas y lo de la sabiduría son sólo cuentos, pero detrás de los versículos sobre edificios, rutas comerciales y objetos del Templo puede muy bien haber un libro de hechos de los reyes primario, transformado, quizá, en un libro secundario que el Deuteronomista utilizó después para ese reinado.

Por último ¿puede la arqueología decirnos algo de las prácticas y las creencias religiosas relacionadas con esos edificios? Los prehistoriadores, que no disponen de textos, son muy conscientes de estos problemas. ¿Cuándo es una sala o un edificio un santuario, y no un almacén o una vivienda privada? Estatuas, objetos preciosos, huesos de animales y demás pueden sugerir un culto religioso, pero están muy lejos de probarlo. Una vez más, la Biblia nos proporciona textos, pero no resulta inmediatamente claro lo que la arqueología muda puede añadir a ellos.

Uno de los enfoques posibles ha sido a través de las imágenes de los poemas, proverbios y salmos del Antiguo Testamento. Su gama de metáforas y símiles sugiere que sus autores pueden haber descrito a Dios y su relación con el hombre y el mundo en términos que debían su precisión

al arte y las imágenes pictóricas. Como Israel no ha producido un arte propio, las fuentes de la imaginación de los salmistas han sido buscadas en la escultura y la imaginería de otras religiones del Cercano Oriente. Lo mismo que los textos cananeos del yacimiento de Ras Shamra nos han ayudado a comprender una palabra o un giro de los salmos hebreos, ¿no podría el arte de Mesopotamia, Egipto o Siria explicar las imágenes de los poetas bíblicos?

Los peligros de estos intentos son mayores que sus ventajas. Sin el acompañamiento de un texto o una inscripción, sólo podemos estar parcialmente seguros de lo que significa una escena escultórica del Cercano Oriente. Incluso las propias inscripciones pueden ser desorientadoras. En el arte del Cercano Oriente no hay una coincidencia clara entre el nombre de una divinidad inscrito en un objeto y la escena que acompaña a la inscripción. El nombre puede referirse a un dios y la escena representar a otro, un problema con el que rara vez tienen que enfrentarse los estudiosos del arte griego o romano. Hay también el peligro de que vagas semejanzas entre texto y objeto sean llevadas demasiado lejos, como si todo lo que en el libro de los *Salmos* se refiere a la relación de Dios con árboles o plantas se derivase de una tradición común al arte del Cercano Oriente, la de los dioses de la vegetación y los árboles de la vida. Los salmos hebreos están demasiado alejados de los himnos y las imágenes religiosas egipcias para permitir tales derivaciones, y es dudoso que las comparaciones de aquellos textos con su arte hayan mostrado hasta ahora alguna influencia entre ambos.

Para los arqueólogos, la práctica puede ser más importante que el simbolismo, pero hay problemas incluso mayores para saber por un objeto mudo lo que pudo haber sido esa práctica. Cuando encontramos huesos de cerdo en los yacimientos israelitas, o el esqueleto de un cerdo en Jasor hacia el año 730, o, en Jerusalén, figurillas de mujeres desnudas, toros o caballos en bastante cantidad, ¿qué debemos deducir exactamente de tales descubrimientos? Comer cerdo estaba prohibido en las leyes sobre alimentación del *Levítico*, por lo que el excavador judío de Jasor consideró que el hallazgo del esqueleto de cerdo era debido a un conquistador asirio. Era la comida de un gentil «que celebraba su triunfo» al ser tomada la ciudad, porque «no podía» ser el alimento de un judío. Sin embargo, las leyes sobre alimentación fueron escritas mucho más tarde, y no podemos saber si en el siglo VIII eran aplicadas a todos en teoría, y no digamos ya en la práctica. En cuanto a las figuritas, ¿son

estatuillas de diosas, de dioses de la tormenta o de dioses del sol? Sin inscripciones, ¿cómo podemos saber lo que eran para ellos y cómo las utilizaban?

Más al sur, en el Néguev, hallazgos recientes de pruebas mudas y escritas han ampliado nuestro sentido de lo posible. En Kuntillet Ajrud, las excavaciones han puesto al descubierto un edificio rectangular de piedra con torres en las esquinas y un patio en el centro. No se trata claramente de un santuario o un templo, pero en el yeso de sus paredes los visitantes invocaron a sus dioses mediante pintadas durante la vida activa del edificio, en los siglos IX y VIII a. C. Algunas de esas inscripciones en hebreo invocan la bendición de Yahvé y de su *asera*, la imagen de madera de una diosa, la consorte de Yahvé. A primera vista la idea de que Yahvé fuese venerado junto con una compañera por personas que hablaban hebreo resulta inesperada, pero había ya pruebas de un culto parecido por una columna inscrita de finales del siglo VIII (encontrada en una cueva cerca de Laquis) y por papiros dejados por una colonia de judíos en la Elefantina egipcia durante el siglo V a. C. Al fin y al cabo, la escritura contiene una larga polémica de su Deuteronomista contra el culto de *asera* de madera a partir del reinado de Ajab. Ya hemos sostenido que lo de Yahvé como único dios era sólo en Israel la opinión de un grupo. Si Salomón pudo tener centenares de mujeres extranjeras, ¿por qué no podía Yahvé tener a su lado a una hembra de vez en cuando? En ese lugar apartado, la arqueología confirma que también Yahvé tenía una amante. Pero para darnos cuenta necesitábamos una inscripción; por sí mismo, el edificio y sus objetos mudos nunca hubiesen demostrado algo tan seductor.

II

Al llegar al Nuevo Testamento, tenemos a nuestro alcance fuentes primarias. Los textos se refieren a personas situadas en un escenario histórico que conocemos por otras vías. No nos enfrentamos al problema de un Salomón o un Josué, ni necesitamos preguntarnos si Jesús de Nazaret vivió y pudo haber visitado los lugares de que hablan los Evangelios. Sin embargo, los textos interpretan sus actos por referencia a otros textos de la escritura, y la teología tiene una importancia capital para lo que ahora leemos. La arqueología no textual apenas atañe a la verdad de tales escritos, excepto para confirmar que ciertos detalles de sus

escenarios son al menos verosímiles. De todos modos, la mayor parte de lo que vienen a confirmar, nunca debería ser puesto seriamente en duda.

Sin embargo, siguen reuniéndose fragmentos de muros de palacios, planos de ciudades, monedas y tumbas para aclarar los libros cristianos. Se da a entender que «nuevos hallazgos emocionantes» nos hacen aumentar nuestro conocimiento, no sólo de la construcción en piedra, las plantas de viviendas o la cultura material (donde realmente pueden aumentarlo), sino también de Jesús y del significado de los Evangelios o de su lugar dentro del judaísmo. Lo mismo que textos de fuentes babilónicas y cananeas han proporcionado a la escritura hebrea los vecinos y el contexto que les faltaban en el siglo XIX, así el Nuevo Testamento ha ganado con los continuos descubrimientos, no pruebas, sino vecinos y contextos.

Muchos de ellos se refieren al discutido papel de la lengua y la cultura griega en Galilea, Judea y Jerusalén entre las conquistas de Alejandro y la época de Jesús. Aquí, los hallazgos de objetos y lugares nos hablan a veces de las preferencias culturales de determinados grupos durante al menos una parte de su vida. En la corte del rey Herodes, el estilo griego ocupaba un lugar muy destacado, y la arqueología de sus principales yacimientos ha ampliado la comprensión que de él teníamos. Había hipódromos, teatros, y en el palacio de invierno de Jericó se han encontrado incluso los tiestos de los jardines de Herodes, hechos allí pero en un estilo parecido al de los de Pompeya y el mundo griego en general. Los objetos pueden implicar ciertas costumbres sociales, pero la prueba decisiva de la helenización es la lengua, y los textos continúan alimentando las disputas sobre el papel del griego en la Jerusalén de Jesús, si no en la propia Galilea. Porque se siguen encontrando instrucciones en griego en los osarios de piedra en que eran enterradas las personas en Jerusalén y sus alrededores. Datan de entre aproximadamente los años 100 a. C. y 130 a. C. (en 1988 eran conocidas 228 de estas inscripciones, de las que 71 tienen la inscripción únicamente en griego y otras 16 en griego y en otra lengua).

¿Deberíamos dejar de pensar que el griego no era muy corriente en la época de Jesús entre los naturales de Judea? Se ha defendido con vigor este cambio, pero las pruebas anteriores al año 70 siguen siendo muy tenues para la mayoría de los lugares, fuera de una normal proporción de las clases superiores. Los enterramientos en osarios con inscripciones griegas incluían visitantes, peregrinos y emigran-

tes a Jerusalén desde ciudades griegas conocidas, y no prueban gran cosa. El hallazgo más interesante anterior al año 70 es el sepulcro de la familia Goliat, en Jericó. Situado cerca del hipódromo, contenía 32 inscripciones (17 de ellas en griego) y los enterramientos de 28 personas de nombre griego relacionadas con esa destacada familia, emparentada con el sacerdocio de Jerusalén. Sin embargo, el estilo griego en una familia de tan alta posición no demuestra nada en cuanto al más amplio papel social del griego. En esta crucial cuestión del lenguaje debemos sin duda tener en cuenta a los visitantes de habla griega en Jerusalén, los miembros de la alta sociedad que lo hablaban y las personas que podían utilizar unas cuantas palabras cuando les era necesario. Nada de lo encontrado hasta ahora hace probable que el propio Jesús hablase griego con fluidez o que esta lengua estuviese extendida entre la mayoría de los judíos a quienes conocía allí.

Aparte de las cuestiones de lengua y cultura, hay espacio suficiente para los quintos Evangelios y su sentido de los lugares. En Jerusalén, el emplazamiento de la fortaleza Antonia, tan cercana al Templo, nos ayuda a imaginar la escena de la detención de Pablo que refieren los *Hechos*. Es divertido también seguirlo en sus viajes misioneros, estar en las ruinas de Filipos o en el teatro de Éfeso (aunque ha sido reconstruido desde su visita). En la Tierra Santa podemos incluso localizar a Juan el Bautista en la recién excavada fortaleza de Machaira, donde estuvo encarcelado hasta que Herodías pidió su cabeza durante la cena. (En *Mc.* 6, 21-4, la hija de Herodías sale de donde estaban los invitados varones para hablar con su madre. Los arqueólogos encontraron dos salas adyacentes y, basándose en este episodio, las identificaron como comedores y sugirieron que su hallazgo demostraba que los invitados a la cena de cumpleaños habían en efecto sido colocados en habitaciones diferentes para los dos sexos.)

«¡Maestro, mira qué piedras y qué edificios!», se hace decir a los discípulos de Jesús en *Marcos* 13, 1, cuando ven el Templo recién construido en la Jerusalén de Herodes. Podemos compartir en algo su asombro cuando contemplamos la mampostería de la plataforma del Templo de Herodes y la enorme piedra, cuyo peso ha sido calculado recientemente en 415 toneladas, que formaba parte de su muro de contención por el oeste. Sin embargo, muchos de los hitos del Evangelio no son tan seguros. A pesar de los guías y las tradiciones locales, todavía no sabemos a ciencia cierta dónde estaban Emaús y Getsemaní, o la casa de Caifás,

el sumo sacerdote de Jerusalén. El palacio en el que Pilatos interrogó a Jesús era casi con certeza el antiguo palacio de Herodes, que los prefectos romanos habían requisado. En tal caso, está situado al oeste del Templo e implica algo importante: conocemos la ruta que han seguido los peregrinos desde la Edad Media como la del Calvario o vía crucis, pero han estado yendo exactamente en dirección contraria a la que es más probable que siguiera Jesús.

Los quintos Evangelios ilustran cuando no yerran. Objetos y lugares pueden también influir en nuestra visión del carácter de los cuatro Evangelios. No los demuestran, pero hemos de recordar a Josué: pueden refutar ciertos detalles, desafiando pretensiones que se basaban en un conocimiento primario. Esos detalles no son elementos importantes de la fe cristiana (que está más allá de cualquier excavación), pero sí pueden muy bien ser precisiones de lugar y escenario. Gracias a la reciente reconstrucción de una antigua trirreme, comprendemos al fin lo que el autor de los *Hechos* quiso decir cuando nos cuenta que la tripulación de la nave «la ató con cabos por bajo» durante la tormenta frente a Creta (*Ac.* 27, 17). Deben de haber pasado un doble largo de cuerda de proa a popa por dentro del casco para tensarlo después e impedir que el barco se partiese con la fuerza de las olas. Era la maniobra adecuada, y confirma la opinión de que el autor estaba a bordo del barco.

El cuarto Evangelio es el más concreto y por ello el que más tiene que perder, pero su exposición de los detalles sigue pareciendo verosímil. En *Juan* 5, 2-9 se habla de la piscina que había en Jerusalén junto al mercado de las ovejas, que tenía cinco pórticos y a la que probablemente llamaban Bezata. En la década de 1950 los arqueólogos encontraron en ese lugar una doble pileta y explicaron lo extraño de los cinco pórticos (había dos piscinas con dos pórticos a cada lado y uno entre ambas). En *Juan* 19, 13, Pilatos se sienta en el tribunal en un lugar llamado «el Empedrado» (*Gabbathá*, en arameo). Si se identifica su «pretorio» con el palacio de Herodes, situado más al oeste, ese detalle encaja perfectamente. *Gabbathá* se refiere a la altura de este lugar, situado «allá arriba» en el oeste, y el Empedrado es uno que hay frente a los palacios. Millares de turistas lo contemplan donde no es, en el *lithostrotos*, que tiene las marcas de un juego tradicionalmente atribuido a los soldados romanos. Este trazo de pavimento es sin duda posterior a la época de Jesús. Lo mismo que el llamado Arco del Ecce Homo, que data probablemente del reinado de Adriano, en los años 130. Los soldados que se dice se jugaron la

ropa de Jesús no estaban jugando a los dados en ese enlosado.

Por tanto, el cuarto Evangelio tiene indicios de un saber local que se remonta a una fuente anterior a la destrucción del Templo en el año 70. No prueban que esa fuente fuera el propio autor; unos cuantos detalles exactos de ambiente pueden encontrarse también en las novelas históricas. Sin embargo, es importante que tampoco refuten esa opinión. A un nivel más positivo, pueden aclarar un detalle pero no confirmar lo que se narra. ¿Qué decir entonces del principal relato, el de la muerte de Jesús?

Si la muerte tiene su Evangelio, tiene también su arqueología. Tumbas, enterramientos y objetos funerarios son los depósitos que constituyen la mayoría de las pruebas mudas, y en Judea, entre mediados del siglo I a. C. y el año 70 a. C., podemos seguir un curioso cambio de costumbres. Los huesos de los difuntos eran depositados en sólidos osarios de piedra. O bien se quitaba la carne o los cuerpos eran exhumados cuando ya se habían podrido naturalmente (en climas secos habría a veces que arrancarla). Probablemente el propósito era recordar a los muertos de una manera más permanente, por lo que en los osarios se grababan los nombres de los difuntos que contenían. Tal vez había también una nueva preocupación por la pureza, aunque la creencia en una resurrección personal sea un motivo más discutible: ¿para qué entonces mover los huesos del difunto de su primera sepultura? Durante la época de Jesús, estos osarios eran sin duda uno de los tipos de enterramiento, aunque no excesivamente barato. Pueden, sin embargo, ser una práctica más antigua de lo que sugieren sus restos pétreos. Se ha encontrado un osario de madera en una tumba de Nahal David, en el desierto de Judea. Tal vez la madera fue el material que primero se utilizó, antes del año 100 a. C., aunque en otros lugares se ha podrido y ya no encontramos su rastro.

Los primeros cristianos habrán conocido esos osarios, pero no los utilizaron para su Señor. En el punto culminante de la escritura cristiana se describen un entierro y una tumba de piedra convencional, y no se sabe que se pensase proporcionar más tarde un nuevo alojamiento a los huesos de Jesús. ¿Ha coincidido la arqueología con alguno de los detalles bíblicos? La Jerusalén moderna ofrece a sus visitantes dos emplazamientos posibles para la tumba de Jesús. El primero, el Santo Sepulcro, fue descubierto por excavaciones ordenadas por el emperador Constantino y sus consejeros en el año 326. Se guiaron por una tradición de

que la tumba estaba debajo de un posterior templo de Venus. Este templo había sido construido en el reinado de Adriano, cuando se dio a la ciudad una nueva identidad pagana tras la última guerra con los judíos, en el año 135. El emplazamiento del templo pagano no tiene por qué haber sido un golpe deliberado contra el cristianismo, pero aun así puede haber habido algo de verdad en la posterior tradición cristiana. Debajo de un templo pagano no era quizá el sitio más adecuado para buscar el sepulcro de Jesús de no haber habido algún testimonio oral. Los excavadores de Constantino hallaron tumbas antiguas y, junto al supuesto sepulcro de Cristo, una gran piedra que se alzaba muy por encima de los estratos circundantes. Esta piedra la ha vuelto a encontrar la arqueología reciente. La zona había sido claramente empleada para extraer granito, y la piedra saliente ha sido identificada incluso con el mismísimo sitio del Gólgota. Parece que los cristianos del siglo IV también lo creían así. Hubo asimismo quien dijo que entre los escombros dejados por los excavadores había aparecido la piedra que se apartó del sepulcro de Cristo en la resurrección. No es seguro que estuviesen en lo cierto. Ya mucho antes se habían equivocado en lo de Belén, y no sabemos si los excavadores de Constantino eligieron bien la tumba entre las varias que aparecieron allí. Por tanto, el Gólgota no ha sido localizado de modo convincente. La iglesia del Santo Sepulcro se remonta a la tradición cristiana, pero no necesariamente a la verdad histórica.

Lo que sí sabemos es que el sepulcro rival, el del Huerto, no tiene ni una pizca de prueba histórica en su favor, a pesar de la relativa paz y encanto del lugar. Fue descubierto por Claude Conder, uno de los primeros arqueólogos que trabajaron para el Fondo de Exploración de Palestina, y logró fama cuando sus pretensiones fueron respaldadas por el general Gordon en una visita a Jerusalén en 1885. Gordon se convenció también, por una serie de complicados motivos bíblicos, de que el Gólgota («Lugar de la Calavera») estaba en el acantilado cercano, fuera de la muralla de Jerusalén. Más recientemente, los guías han empezado a mostrar a los visitantes la forma de una calavera en esa escarpa, junto a unas cuevas con nombres como «la Gruta de Jeremías». Lo cierto es que desde 1885 la escarpa ha cambiado de aspecto; la forma de cráneo se debe a los trabajos modernos en la cantera y no fue el motivo de la decisión de Gordon. El Sepulcro del Huerto no está cerca del Calvario, no tiene previa relación cristiana con el culto y la que tiene con Jesús es una divertida invención de los últimos cien años.

Los lugares siguen, pues, eludiéndonos. Pero ¿qué decir del modo en que murió Jesús? Aquí, la arqueología reaparece en el debate en 1968, cuando fue encontrada una notable serie de huesos en Giv'at Ha-Mavtar, al noroeste de Jerusalén. Habían sido depositados en el osario de una tumba que databa del siglo I, antes del año 70. Uno de los grupos de huesos pertenecía a un niño, y entre los otros se encontraron los de un hombre cuyos pies estaban todavía sujetos con un enorme clavo a un trozo de madera: había sido crucificado.

Los huesos fueron sometidos a estudio médico con cierta precipitación. Una inscripción del osario decía que el hombre de llamaba Yehohanon, y los médicos le atribuyeron de veinticuatro a veintiocho años de edad y alrededor de un metro setenta de estatura. Con la emoción del momento, la forma de sus huesos les sugirió un rostro muy bello y un cuerpo de «porte gracioso, casi femenino». Se pensó que los huesos de la espinilla habían sido aplastados por un fuerte golpe, quizá con un mazo (los judíos sugieren ese mismo método a Pilatos en *Jn.* 19, 31). El informe hablaba de rasguños en los huesos del antebrazo, lo que sugería la presencia de un clavo (el cuarto Evangelio da a entender un trato diferente para Jesús: los discípulos y el incrédulo Tomás le miran las manos, no los antebrazos). Se pensó que ambos pies habían sido traspasados por el mismo clavo; en consecuencia, los dibujos mostraban a Yehohanon en la cruz con las piernas combadas, los brazos y los pies clavados y un pequeño asiento bajo las nalgas (este asiento, o *sedile*, está atestiguado por varias descripciones romanas de la crucifixión).

El estudio de los huesos es un importante añadido a la panoplia del arqueólogo, pero en todos los puntos que interesan esos estudios médicos han sido ya refutados por un segundo examen. Las espinillas no estaban rotas; los huesos del brazo no estaban taladrados; los pies no estaban sujetos por un mismo clavo. Yehohanon fue probablemente crucificado sin asiento y con un pie a cada lado del poste central de la cruz (la enigmática inscripción de su osario ha sido traducida como el hombre «que murió con las rodillas separadas»). Y, sobre todo, nada de lo que se sabe con certeza de su muerte coincide con ninguno de los detalles que dan los Evangelios (probablemente tenía los brazos atados a la cruz). El descubrimiento de sus huesos condujo a una útil reiteración del papel de la asfixia en las muertes por crucifixión (conocido por las pruebas de los campos nazis y japoneses, en los que la crucifixión fue practicada recientemente). El peso del cuerpo tira de los brazos, en tanto que la sujeción de los pies impide a la víctima moverse. A medida que las piernas se debilitan, el torso se ve sometido a tal tensión que los pulmones se desgarran faltos de aire. En el cuarto Evangelio, vieron que Jesús había muerto antes que los ladrones que tenía a ambos lados; probablemente se había asfixiado. Después a los ladrones les quebraron las piernas para apresurar su muerte antes de la Pascua. Sabían que así perderían el apoyo y se asfixiarían más de prisa.

Lejos de aclarar el Evangelio, ese hallazgo de huesos simplemente nos ha mostrado que las técnicas de crucifixión eran variadas. Es fundamental para los relatos de los Evangelios que las manos de Jesús fueran traspasadas, mientras que las de Yehohanon probablemente no lo fueron. Según el cuarto Evangelio, el cuerpo de Jesús fue después bajado de la cruz por José de Arimatea, y Nicodemo trajo una enorme cantidad de especias (mirra y áloe; el áloe ha sido ahora explicado como el verdadero áloe, originario del Yemen, y vendido o trasplantado ampliamente a otros lugares; los áloes del salmo 45, 8 eran *agallochum*). El cuerpo fue envuelto en lienzos de lino, y otro lienzo, o sudario (*Jn.* 20, 7), fue puesto sobre la cabeza. Se utilizaron también especias, y las ataduras y demás fueron las normales en los hábitos funerarios de los judíos. Aunque no se dice nada de ello, esta preparación debió de incluir el lavado de costumbre.

Es aquí donde los textos sobre la muerte de Jesús entran en contacto con su reliquia más notoria. Desde la década de 1350 se han hecho singulares alegaciones en favor de un gran trozo de lienzo, de más de cuatro metros de largo, ahora conocido como la *sábana santa de Turín*, que ha seguido siendo para sus entusiastas un sudario de aquella época, tal vez el auténtico sudario de Cristo.

En 1988, pequeños trozos de ese lienzo fueron sometidos a la datación por radiocarbono y se confirmó que eran de una tela del siglo XIV. Las pruebas con radiocarbono pueden errar por un margen de más o menos un siglo, pero no por milenio y medio. El destino de la sábana santa de Turín, según acuerdo casi general, ha sido ya sellado por la ciencia. Lo notable es que la «ciencia» no era intelectualmente necesaria; históricamente, eran ya abrumadoras las pruebas de que el sudario era una falsificación tardía. La primera vez que se exhibió, en Lirey, cerca de Troyes, el obispo de esta ciudad averiguó cuidadosamente sus orígenes e informó de que no había podido encontrar prueba al-

guna de su antigüedad. En cambio sí encontró (según dijo) a una persona que admitió haberlo falsificado. Otras dos investigaciones por autoridades cristianas respaldaron sus afirmaciones durante los primeros treinta años de vida histórica de la sábana. Se trata de una falsificación medieval, y la imagen de la tela, que se ha ido borrando con el tiempo, fue impresa por un artesano que utilizó los compuestos químicos a su alcance. Su técnica ha sido simulada desde entonces, y se han encontrado trazas de sus pigmentos en los hilos de la tela. No había manchas de sangre antiguas, ni «chamuscado», ni los misterios de una supuesta «imagen en negativo». La sábana muestra la imagen de un cuerpo desnudo coronado, posiblemente, con espinas. Tiene las manos cruzadas sobre sus partes pudendas, postura que carece de paralelos antiguos pero coincide con las imágenes de Jesús crucificado en boga entre los pintores del siglo XIV. El lienzo apareció por primera vez en la iglesia que la familia De Charny fundó en Lirey e inauguró en 1356. En esa época había un floreciente mercado para los lienzos, los sudarios y las llamadas verónicas («veras imágenes») que pudieron estar relacionadas con Jesucristo, y un falsificador desconocido preparó la más atrevida de todas en la Francia central.

Lejos de confirmar los detalles de los Evangelios, lo curioso era que la sábana los contradecía. Sus defensores, a menudo inconscientemente, aseguraban que era la prueba de la muerte de Jesús, pero, al hacerlo, refutaban la única prueba de ese acontecimiento, los Evangelios, en especial el cuarto (que apela firmemente a un testigo que estuvo al pie de la Cruz, *Jn.* 19, 35). El «discípulo que Él amaba», posiblemente su autor, había entrado en el sepulcro y visto lienzos y el sudario para la cabeza de Jesús; no un único sudario de tejido de espiga que data de hacia 1350. El cuerpo de Jesús, nos cuenta, fue lavado y envuelto junto con lo traído por Nicodemo; pero la imagen de la sábana, de un hombre manchado de sangre y del que nadie se había cuidado, daba a entender que *Juan* 19, 39 ss. no sabía lo que decía. Los intentos de relacionarlo con un lienzo o pañuelo de cabeza anterior, que se había hecho famoso en la ciudad cristiana siria de Edesa, eran también históricamente falsos. El lienzo de Edesa se decía que llevaba estampada la imagen del rostro de Jesús, pero nuestras pruebas históricas hacen que sus orígenes no se remonten más allá de los años 560. Era un lienzo, no un sudario, y su descubrimiento en Edesa ha sido relacionado verosímilmente con las luchas entre las facciones cristianas de la ciudad a

mediados del siglo VI d. C. Las informaciones de que el polen hallado en el tejido de la sábana pertenecía a plantas propias de las zonas en torno a Jerusalén y Edesa estaban también fuera de lugar. Contradecían los conocimientos botánicos y no fueron adecuadamente comprobadas ni expuestas.

La sábana sigue siendo una fascinante reliquia de la Alta Edad Media, pero no carece de importancia para mi Versión no autorizada. La crítica histórica ha podido siempre refutar lo que se pretendía atribuir a la sábana, pero primero sus valedores trataron de valerse de la ciencia (la imagen en negativo, el recuento de pólenes, etc.) y fueron más tarde refutados por la técnica científica (la datación mediante el radiocarbono). Es la ciencia, no la historia, la que ha sido ampliamente considerada el factor decisivo. «¿Para qué pedirá esta generación una señal?» (*Mc.* 8, 12). Tenía ya una, no en un trozo de tela falsificado, sino en el texto del único Evangelio cuyo autor apela a un testigo y da a entender, en mi opinión, que él mismo es esa fuente primaria. Aquí, el quinto Evangelio de lugares y objetos mudos vuelve al cuarto Evangelio de pruebas escritas, un ejemplo que nosotros debemos seguir ahora.

16. PAGANOS COINCIDENTES

I

La prueba muda de las excavaciones y los viajes tiene en el mejor de los casos una relación indirecta con la verdad de la narrativa bíblica. Las pruebas escritas poseen una fuerza mucho mayor; nos permiten cotejar fechas y sucesos y comparar entre sí los relatos. Pueden ser una narración, tal vez un fragmento de historia llegado hasta nosotros, al cabo de muchos siglos de copia, en un manuscrito del texto de un autor griego o latino; o bien un texto oriental que sobrevive en su papiro o su cilindro de arcilla original. Puede incluso tratarse de una inscripción fechable que se conserva en una piedra, una moneda o un sello, de una carta contemporánea en un trozo de papiro, o de un contrato referido a la vida cotidiana, incluso con fecha y testigos, en su tablilla de arcilla original. Por pura casualidad, su contenido puede estar directamente relacionado con alguna circunstancia de un libro bíblico, una fecha, quizá, o el paradero

de una persona. Esos momentos dorados, en que supervivencias fortuitas coinciden con un relato conocido para nosotros pero no para ellos, son de lo más emocionante.

Las mismas normas son aplicables a las pruebas paganas que a las bíblicas. ¿Se basa en una fuente primaria? ¿Es parcial, ambigua o simplemente errónea? Si las pruebas son muy escasas, ¿da a entender algo ese silencio? En las partes más antiguas del relato bíblico, las personas tienen todavía que ser identificadas mediante alguna fuente externa. Ha habido muchos intentos, y algunas afirmaciones arriesgadas, pero hasta ahora no hay ninguna buena razón para identificar a Moisés o a Josué con ninguna persona o período conocidos de los anales del antiguo Egipto. Los hechos de Abraham no se comprenden mejor recurriendo a las tablillas de arcilla del antiguo reino de Mari, y ni siquiera la curiosa lista de reyes guerreros que figura en ese gran campo de batalla que es *Génesis* 14 hay ya acuerdo en que nombre a monarcas históricos. Amrafel no es el rey Hammurabi de Babilonia ni Tadal un rey de los hititas llamado Tadjaliash. Estas viejas teorías carecen de pruebas lingüísticas y son cronológicamente contradictorias. Nada de lo encontrado en las tablillas de Ebla tiene que ver con su verdad.

Los nombres de lugar están mejor atestiguados, pero todavía no sabemos si los relatos bíblicos ocurrieron en los sitios en cuestión. Se dice que en Egipto los israelitas trabajaron en la edificación de dos de las ciudades del faraón: Pitom y Ramsés (*Éx.* 1, 11). Ambos lugares están atestiguados en pruebas egipcias, y sabemos que uno de los faraones que construyó allí fue Ramsés II (hacia 1300-1280 a. C., a principios de su reinado). Lo que no sabemos es si el relato bíblico corresponde a su época y si la mención de esas ciudades es histórica; pueden también aparecer en una novela histórica.

No es sólo que carezcamos de pruebas ajenas a la Biblia para Moisés, Josué o cualquiera de los jueces; tampoco tenemos ninguna para David o Salomón. El primer contacto externo se da a finales del siglo x a. C. En *1 Reyes* 11, 40, durante el reinado de Salomón, el futuro rey de Israel, Jeroboam, huye a Egipto, siendo allí rey Sesac. Más tarde, en *1 Reyes* 14, 25-6, el faraón Sesac invade Judá en el «quinto año del reinado de Roboam [hijo de Salomón]». Tradicionalmente, se identifica a Sesac con el faraón Sasonk I, conocido por los monumentos egipcios. Tenemos todavía un trozo de la gran piedra inscrita que erigió para celebrar sus conquistas en Mageddo, al noroeste de Jerusalén. En Egipto tenemos también un texto ilustrado de su campaña, tallado para un monumento real de Karnak en su vigesimoprimer año. No está completo, pero prueba que Sasonk invadió Palestina y asegura que conquistó más de ciento cincuenta lugares. Sin embargo, hay problemas. No se menciona a Jerusalén, y muchos de esos ciento cincuenta lugares están en el norte, en zonas cercanas a la de Jeroboam, el antiguo refugiado junto al faraón. Los faraones eran tan veleidosos como cualquiera, y quizá deberíamos deducir que Sesac marchó contra los enemigos de Jeroboam en Judá, lo sobornaron con la promesa del oro de los tesoros del Templo y cambió de planes, yéndose al norte contra Jeroboam.

Las actividades de Sesac no tienen ninguna significación religiosa, pero relacionan la Biblia con las pruebas paganas, y sugieren que aquí coinciden. Para la datación bíblica son de gran importancia. La campaña de Sesonk pone al relato bíblico en contacto con la cronología egipcia, piedra angular de las fechas modernas para los libros de los *Reyes*. Sin embargo, no es una piedra sólida. No sabemos cuándo empezó a reinar Sesonk, y el margen de conjetura es de más de veinte años. De su aventura palestina sólo sabemos que comenzó antes de su vigesimoprimer año, y la coincidencia precisa con el «quinto año» de Roboam en *1 Reyes* 14, 25 puede ser un error bíblico. Tenemos la impresión de un contacto con un hecho confirmado, pero sin ninguna posibilidad de situar con exactitud ese contacto.

En 1967, se unió a Sesac un extraordinario hallazgo que pudo parecer, al principio, la confirmación de un personaje bíblico muy anterior. Durante las excavaciones en un edificio de Deir Alla, en el valle del Jordán, se advirtió que en el yeso blanco de las paredes había algo escrito. Las inscripciones no están completas, y aunque su lenguaje es bastante inteligible, se discute todavía su clasificación exacta; tal vez sea amonita. Tras una hábil restauración, se encontró que nombraban a «Balam» y a «Balam, hijo de Beor». Balam, hijo de Beor, era conocido por *Números* 22-4, donde se le pide que maldiga a los invasores israelitas. Dios le advierte que el pueblo israelita está bendito, pero a pesar de ello va a ver al rey pagano Balac. Un ángel amenaza a su asna («el asno de Balam») y le cierra el paso, y Balam acaba bendiciendo a los israelitas en vez de maldecirlos. Balam es un profeta visionario, un pagano, pero en contacto con Dios. En las nuevas inscripciones de Deir Alla aparece en un papel semejante, anunciando su visión de un concilio de dioses paganos.

Este notable hallazgo parece hacer remontarse la histo-

ricidad de la Biblia al siglo XIII a. C., la época de Balam, y tal vez incluso antes. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. La inscripción no fue hecha antes de mediados del siglo VIII a. C., y posiblemente incluso hacia 600 a. C. El libro de los *Números* saca lo que cuenta de Balam de la visión norteña del Elohísta, escrita probablemente en los siglos IX y VIII a. C. La inscripción sólo demuestra que la fama de Balam sobrevivió largamente en la antigua región de los ammonitas (tal vez también en la Biblia Balam procedía de Ammón; el texto griego de *Números* así lo da a entender; puede tratarse del mismo Balam del que más tarde se dice que fue muerto por los israelitas en *Jos.* 13, 22). Este único texto es excesivamente tardío para probar que Balam existió realmente. Como el Orfeo de los griegos, puede haber sido un adivino mítico. Tan sólo prueba que su nombre era famoso fuera de Israel al menos quinientos años después de su contexto bíblico. Quizá su fama sea el motivo por el que la versión norteña contó esa historia acerca de él. El antiguo Balam era una autoridad venerada. ¿Cómo glorificar mejor a Israel que poniendo sus alabanzas en boca del profeta admirado por sus enemigos?

Por tanto, la invasión de Sesac sigue siendo el primer suceso de la Biblia con el que se relaciona una prueba primaria externa. No es el último. A lo largo de los nueve siglos siguientes, desde Ajab, en *Reyes*, a los sucesos de los *Hechos*, utilizaré ahora una muestra de pruebas paganas procedentes de cinco de las culturas escritas que rodeaban a la Biblia: asiria, babilónica, persa, romana y griega. Cabría multiplicarla, pero está elegida para referirla a la narrativa bíblica en sus puntos más fuertes, allí donde (he sostenido) tiene detrás fuentes primarias. Con su ayuda, podemos trabar un diálogo con el Deuteronomista y su utilización del «libro de las crónicas de los reyes de Israel y de Judá»; podemos tratar de situar a *Nehemías* y a *Esdras*, y poner a prueba la narrativa de los Evangelios y el testimonio de dos excepcionales fuentes cristianas: el discípulo amado y un frecuente acompañante de Pablo. «*If on the Book itself we cast our view* —escribía el poeta John Dryden—, *concurrent heathens prove the story true.*»[1] La relación no es tan monótona; puede hacer que vuele nuestra imaginación.

1. «Si nos fijamos en el Libro mismo, veremos que los paganos que con él coinciden demuestran que el relato es verdadero.» *(N. del t.)*

II

Desde su base en Mesopotamia, los reyes de Asiria iban a hostigar y dominar gran parte del Cercano Oriente en los siglos IX al VIII a. C. Destruyeron el reino septentrional de Israel hacia 722 a. C., estuvieron a punto de tomar Jerusalén en 701 y coincidieron con muchos sucesos famosos de *2 Reyes* y de los libros de los profetas. Por último, su capital, Nínive, fue saqueada en 612 a. C., suceso que es aprobado con entusiasmo sanguinario por el breve libro de *Nahum* de la Biblia, pero omitido por el autor de *Reyes*, porque queda fuera del horizonte de su historia.

Los monumentos inscritos de un rey asirio nos dan la fecha y la referencia más antiguas de un israelita conocido en la Biblia: 853 a. C., mucho después de la época de David, y no digamos de la de Moisés, Josué y Gedeón. En ese año (probablemente en el verano de 853), el rey asirio Salmanasar III combatió contra una alianza de doce reyes del Cercano Oriente cuyos ejércitos se enumeran con algún detalle en esas inscripciones reales. Entre ellos estaba el rey Ajab de Israel, que aportó no menos de diez mil infantes y dos mil carros, el grueso de las fuerzas aliadas. Como es de rigor, las inscripciones asirias cantan victoria, pero Salmanasar luchó contra ejércitos aliados parecidos en otros tres años, 849, 848 y 845, hasta que finalmente se abrió paso hasta Damasco en 842-841. La gran batalla en la que combatió Ajab mantuvo a las tropas asirias fuera del Cercano Oriente durante doce años, y él y sus sucesores israelitas pueden muy bien haber formado parte de los aliados en los otros tres enfrentamientos.

En la Biblia sabemos de Ajab por la obra del Deuteronomista, que escribió los libros de los *Reyes* hacia 550-540 a. C. Tenía ante él varias fuentes, relatos que implicaban a los profetas, en especial a Elías y a Eliseo, el «libro de las crónicas de los reyes de Israel». Hemos deducido que estas crónicas eran fuentes primarias. Describían la «casa de marfil» de Ajab, «las ciudades que construyó» y «todo cuanto hizo». Debían incluir su glorioso papel en la gran batalla de Qarqar, y sin embargo D omitió por completo esa hazaña.

La omitió porque no convenía a sus alegatos. Él creía que Ajab era un malvado: se casó con Jezabel, una reina extranjera, de Sidón; rendía culto a Baal; erigió ídolos de madera en forma de árboles y no tenía trato sólo con Yahvé. «Ajab hizo más para provocar la cólera del Señor que

todos los reyes de Israel que le precedieron.» El problema era que las crónicas, la fuente primaria, no contenían nada que diese una mala imagen de Ajab, el adorador promiscuo. Había levantado bellas ciudades y palacios, y logrado una espectacular victoria sobre Asiria, seguida quizá por otras en los ocho años posteriores. Si hubiera vencido Asiria, las perspectivas de Yahvé hubieran sido mucho peores. D suprimió esos triunfos y construyó otro Ajab partiendo de otras pruebas.

En esto las fuentes más prometedoras eran las narraciones de los profetas. Las historias extremistas de Elías muestran la maldad de Ajab y su corte. Pero hay otra dificultad. Esos relatos dicen que Elías profetiza a Ajab que los perros lamerán su sangre por haberse apoderado de la viña de Nabot. Ajab ha permitido que maten a su pobre dueño, comportándose casi tan malvadamente como el glorioso David. ¿Cuándo y dónde lamerán los perros su sangre? Es un problema, porque según el libro de las crónicas Ajab muere y duerme «con sus padres», frase que suele interpretarse como que tuvo un fin tranquilo.

D, siempre ingenioso, encontró la respuesta en una segunda hornada de relatos proféticos referentes a unas guerras con Siria no especificadas. En la traducción griega de *Reyes*, Ajab no es un completo monstruo. Cuando se entera de que Jezabel ha hecho matar a Nabot, llora al pobre hombre antes de adueñarse de su viña. Derrama lágrimas, como arrepintiéndose. A cambio, Dios accede a retirar el castigo y hacerlo recaer sobre su hijo (compárese nuestro *1 Reyes* 21, 29). Sin embargo, Ajab vuelve a portarse mal. En una guerra contra Siria, todos los cautivos le han sido prometidos a Dios, pero Ajab comete el tremendo pecado de mostrarse humanitario: perdona la vida al rey de Siria. Un profeta anónimo anuncia entonces que Ajab debe morir por este acto de clemencia, y en consecuencia en la siguiente guerra con Siria lo matan. Alguien «tiende el arco al azar» y Ajab es alcanzado y se desangra en su carro, muere de la herida del arco, y cuando lavan su carro «junto a la alberca de Samaria», los perros al fin lamieron su sangre. En *1 Reyes* 22, 38 se nos dice incluso que las prostitutas se unen a la fiesta, se lavan en la sangre de Ajab.

En nuestra Biblia hebrea, Ajab no llora por Nabot; la escena de la viña sirve de divisoria entre dos guerras con Siria, de modo que el orden más claro (y en mi opinión más antiguo) del texto griego se ha perdido. No obstante, podemos ver a través del arte de D. En uno de los relatos, se dice que Elías ha predicho que los perros lamerán la sangre de Ajab, pero el rey muere en paz. Para dejar a salvo la fama de Elías, se nos cuenta que Dios ha perdonado a Ajab y trasladado la venganza a sus hijos. En otro relato, un profeta anónimo maldice a su rey de Israel no especificado durante la guerra con un rey sirio tampoco concreto (en Siria reinaron sucesivamente varios Ben Adad). En una segunda guerra, este profeta anónimo resulta estar en lo cierto: el rey es muerto por un arquero. ¿Por qué no identificar a este rey a quien no se nombra con Ajab, prolongar la herida de la flecha y dejar que la sangre chorree sobre el carro y que los perros (junto con unas cuantas rameras) demuestren la verdad de aquella profecía original de Elías? En la historia de Israel, D creía que los profetas habían predicho siempre la verdad.

Las inscripciones asirias dan a entender algo menos drástico. En 853, Ajab y Siria lucharon en el mismo bando contra Asiria, y presumiblemente lo hicieron también frente a los fracasados intentos de los asirios en los ocho años siguientes. Es altamente improbable que librasen tres guerras entre sí en un período tan breve, dado que su enemigo común era Asiria. Es también improbable que Ajab estuviese luchando para recuperar Ramot de Galad. En *2 Reyes* 8-10 pertenece todavía a Israel, que sólo lo perderá después de 842-841, ya bajo otro rey. Por estas y otras razones comparto la antigua opinión crítica de que D tomó dos guerras posteriores con Siria y las trasladó a la época de Ajab. Sus fuentes hablaban de un Ben Adad como rey de Siria (hubo varios) y de un rey anónimo de Israel y Judá. Es incluso posible que esas guerras correspondiesen a donde él volvió a contarlas más tarde. En tal caso (esto no es seguro), la victoria tuvo lugar bajo el rey Joacaz de *2 Reyes* 13, 17-24 (quien la obtuvo en Afec, el sitio de la victoria «de Ajab»), y la derrota bajo el rey Joram de *2 Reyes* 8, 25 (también Joram fue ayudado por un rey de Judá; como Ajab, combatió en Ramot de Galad, y como Ajab fue gravemente herido por un arquero durante el combate).

El relato que del rey Ajab hace la Biblia es historia de la peor calidad, tanto en lo que incluye como en lo que deja fuera. Sin embargo, como narración es una maravilla: se suprime la mayor victoria de Ajab, los perros consiguen su cena, se demuestra que Elías estaba en lo cierto, e incluso las prostitutas lo pasan en grande. Después, la historia no mejora; continúa al mismo bajo nivel al hablar de los sucesores de Ajab.

En *2 Reyes* leemos que Moab se rebeló tras la muerte de Ajab. El hijo de éste, el nuevo rey Ocozías, choca con

la intransigencia de Elías; Ocozías muere; Elías es transportado al cielo, y reinan Joram en Israel y Josafat en Judá. Juntos, montan una campaña contra la rebelde Moab en la que se ve envuelto el profeta Eliseo y que termina mal. De camino hay escenas memorables. El profeta pide que le traigan un arpista, y mientras éste toca «fue sobre él la mano de Yahvé» (una intuición insólita de la relación entre música e inspiración).[1] Los moabitas confunden a lo lejos los charcos de agua rojos por la reverberación del sol con la sangre de sus enemigos y suponen que Israel, Edom y Judá se han acuchillado entre sí (una conjetura razonable). El rey de Moab toma a su primogénito y «lo inmola en holocausto» sobre la muralla de la ciutad. Sin embargo, tenemos casualmente un superviviente asombroso, un texto no bíblico acerca de esta guerra vista desde el otro bando.

En el verano de 1868, una tribu beduina de Jordania mostró al misionero Frederick Klein una piedra de basalto negra, grande y gruesa. Tenía una inscripción antigua, la noticia de la cual desató una gran rivalidad entre las potencias occidentales con consulados en el país. Más adelante, una facción beduina rival partió la piedra en trozos (pensaban que contenía un tesoro o algún precioso poder sagrado) y los dispersó entre sus seguidores. Sólo se había hecho una mala copia del texto, y nunca se llegó a reunir todos los fragmentos. Aproximadamente dos terceras partes de la piedra llegaron a manos francesas y acabaron en el Louvre en 1873. Para entonces se sabía ya que contenía un texto de los hechos del rey Mesa de Moab, de quien se dicen en *2 Reyes* 3 que pagaba cien mil corderos y cien mil carneros como tributo al rey Ajab, y que encabezó la rebelión contra el gobierno israelita. Las informaciones sobre este extraordinario hallazgo y su desciframiento fascinaron en 1870 a la prensa europea, que las presentó como prueba de que el relato bíblico era histórico.

Según el texto de la piedra negra, Moab había estado sometida al rey Omri y lo estuvo a su hijo Ajab durante la mitad del reinado de éste, lo que hace en total cuarenta años. Sin embargo, en *2 Reyes*, Moab sólo se subleva tras la muerte de Ajab, y en ninguna cronología posible el reinado de Omri y la mitad del de su hijo suman cuarenta años. Probablemente no deberíamos dar ninguna importancia a un número tan redondo, ni pensar que la manera de calcular el tiempo o el parentesco de los moabitas era exacta (el hijo de Omri debería probablemente ser su nieto, uno de los hijos

1. Las versiones españolas dicen «fue sobre Eliseo». *(N. del t.)*

de Ajab). No obstante, el texto mete al relato bíblico en problemas muy serios.

Según la Biblia, Eliseo preveía una victoria aplastante, y los israelitas sólo se retiraron cuando el rey Mesa quemó a su primogénito. «Se desató una gran cólera contra Israel», de modo que se fueron. Según el rey Mesa, los moabitas se apuntaron una serie de victorias y capturaron bases del ejército israelí en lugares nombrados con precisión y que la Biblia ignora. Quizá estas victorias fuesen parte del contraataque de Mesa; pero su texto no menciona ninguna derrota ni ningún sacrificio humano, y esas bases pueden muy bien ser los primeros éxitos de una rebelión triunfante. Incluso si tenemos en cuenta la parcialidad moabita, no parece la conducta de un rey casi derrotado. La profecía de Eliseo que el relato nos transmite es así puesta en tela de juicio por la relación de éxitos del enemigo. Los informes sobre las guerras llevan mucho tiempo siendo un campo minado en el Cercano Oriente. Lo mismo ocurre con sus resultados. Según la Biblia, la «gran cólera contra Israel» hizo a su ejército retirarse, aunque no queda claro si se trataba de la cólera de Yahvé o, cosa más probable, de la del dios de los moabitas, Camos. Según el rey Mesa, era la cólera de Camos la que antes había sometido a Moab a Israel. En ambos bandos se creía en la intervención de dioses de mal genio. Las escrituras hebreas no son los únicos textos del Cercano Oriente que explican la historia por la cólera de Dios.

Hay otro problema más profundo. ¿Qué reyes estuvieron implicados y cuándo? En *2 Reyes* 3, 1, la invasión de Moab es una acción conjunta de Joram de Israel y Josafat de Judá, pero en *2 Reyes* 1, 17 se dice que Joram sólo empezó a reinar cuando Josafat ya había muerto (el texto griego de *Reyes* coincide). Una de estas dos fechas tiene que estar equivocada; puede incluso que ambas. En *2 Reyes* 1, 1 la rebelión de Moab se sitúa bajo el antecesor de Joram, Ocozías, cuyo corto reinado estuvo relacionado con Elías, como sabía D por los relatos proféticos. Sabía también que la guerra moabita tuvo que ver con Eliseo. Como él creía que Eliseo había sucedido a Elías, tuvo que suponer que la guerra empezó después del reinado de Ocozías (cuando con certeza reinaba Josafat en Judá). Quizá los relatos conservados no nombraban a los reyes que intervinieron. Una vez más, D puede haber atribuido una guerra a los reyes que no eran (tuvo lugar bajo Ocozías).

Al menos este error fue cometido en aras de la coherencia, pero otros fueron, una vez más, deliberados. Según el

rey Mesa, tanto Omri como Ajab habían tenido sometido a Moab durante muchos años. Esta sujeción fue una impresionante extensión del poder israelita a lo que es hoy Jordania, donde aplastó a un viejo enemigo nacional. Las crónicas de esos reyes deben de haberlo mencionado, pero de nuevo D prescindió de ello. En nuestras escrituras, el rey Omri es tan sólo un malvado, amigo de dioses extraños y falsos cultos, que construye una nueva capital en Samaria (acción que trajo serios problemas a las cronologías bíblicas, basadas en los estilos cerámicos). Por el contrario, las inscripciones asirias consideran a Omri un hito mucho después de su muerte, quizá porque los asirios habían tenido que vérselas con él personalmente. Se refieren a sus sucesores como de la «casa» (la familia) de Omri, como si éste hubiera gozado de una fama que D oculta.

El mal que hacen los hombres les sobrevive, y otro tanto ocurre con el de los historiadores que sólo desean verlos castigados por sus pecados. En la Biblia, la dinastía de Omri acaba por recibir su merecido a manos del usurpador Jehú, que mata a todos los supervivientes de la familia de Ajab (más de setenta personas) y hace que maten a Jezabel tirándola por una ventana, en una de las más vivaces escenas bíblicas en que se nos cuenta el diálogo que acompaña a la acción. «"¿Quién está conmigo, quién?" Asomaron, mirándolo, dos o tres eunucos, y él les dijo: "Tiradla abajo"» (*2 Re.* 9, 32-33).

¿Quién era, entonces, más pecador? En la Biblia, Jehú es conocido sobre todo por lo furiosamente que conduce su carro, pero el arte y las inscripciones asirias de la época nos lo presentan desde otro ángulo. Un famoso relieve escultórico asirio, hoy en el British Museum, nos lo muestra arrastrándose abyectamente ante el rey Salmanasar. Es la única representación artística conocida de un rey hebreo del Antiguo Testamento por un contemporáneo. La inscripción que la acompaña describe los regalos que Jehú ofreció junto con su rendición. Lo mismo que la escritura no dice nada de las luchas de Ajab contra Asiria, omite también toda referencia a la sumisión de Jehú a una gran potencia de la época. Y sin embargo esta sumisión debe de haber supuesto un viraje crucial en los asuntos internacionales. Hasta que Jehú cambió de bando, fue presumiblemente con la continua ayuda de Israel como los reyes aliados mantuvieron a Asiria a raya. Inmediatamente después, en 842-841, los asirios derrotaron a la antigua alianza. La escritura presenta a Jehú como el azote de la malvada dinastía de Omri predicho desde hacía mucho tiempo, pero en el escenario internacional no fue en realidad más que un miserable renegado. Una vez más, la prueba asiria nos da la fecha, en este caso el año 843, para la rendición de Jehú, un dato que refutan claramente tanto la cronología griega como la hebrea para los reinados de Ajab y sus hijos.

Desde Omri hasta Jehú, más de cincuenta años, D seleccionó, distorsionó e impuso su visión parcial. Desde la muerte de Ajab hasta la gloria de Jehú, su narración no es nada de fiar. Estos errores son tanto más significativos porque disponía de las crónicas de los reinados de los que trata en *Reyes*, fuentes primarias que pudieron haberle proporcionado un marco de hechos auténticos. Tenía también los relatos de Elías, con sus historias de crímenes tan negros como el asesinato de Nabot. Tal vez exageraban. También Elías tenía su lado imposible, y debe de haber sido difícil vivir con un profeta así, que estaba siempre aguando las alegrías de Jezabel. Puede haber otra fuente bíblica para este personaje femenino. Entre los salmos, el 45 es un canto nupcial para una boda real, entre un joven rey y su novia «adornada con oro de Ofir». El «cetro de su reino es un cetro de equidad»; ama la justicia y odia la impiedad. En cuanto a ella, «vestida de brocados es conducida al rey». Es una hija de Tiro cuyo «rostro adulan ricos pueblos». El salmo 45, que ha de ser cantado sobre «Los lirios», puede ser el antiguo himno nupcial para Ajab, compuesto para el recto rey de Israel cuando se casó con Jezabel, su esposa fenicia. Ésta tenía parientes muy distinguidos. Según lo que sabemos por Josefo, podemos calcular que Dido, la reina de Cartago, era sobrina nieta de Jezabel. Es una suerte que D no llegase a conocer la *Eneida* de Virgilio. Dido amó al visitante romano Eneas, y se dio muerte cuando vio traicionado su amor. Virgilio convirtió esta historia en un poema del más hondo patetismo. D lo hubiese saboreado como una prueba más de la venganza de Dios sobre Ajab y su casa.

III

Los libros de los *Reyes* han sido descritos como «un logro monumental aun considerándolos simplemente como una historia de los reinos judíos», pero las pruebas externas procedentes de Asiria y de Moab demuestran que para los reinados y acontecimientos del siglo IX tal descripción es totalmente incierta. No obstante, a medida que el relato avanza, los actores cámbian. El poder asirio fue quebrantado en los años anteriores al 612 a. C., y surgieron los reyes de Babilonia para oponerse a su legado. Conocemos algu-

nos de los hechos de éstos, año por año, gracias a la larga serie de tablillas de arcilla cuyos textos han sido reconocidos recientemente como una crónica babilónica continua, que va desde el año 747 a. C. hasta más allá de la muerte de Alejandro. No es tan fraudulenta como para suprimir todos los reveses babilónicos o tan miope como para ver cada acontecimiento como resultado de mayor o menor caso hecho a un dios o una festividad (otros textos babilónicos siguen esos rumbos). Se trata de un texto secundario, pero su información anual probablemente fue extraída de otros primarios que los astrónomos babilonios llevaban como diarios para sus propios requerimientos. Sus fuentes son, por ello, dignas de confianza, aunque carezca de un método crítico.

Cuanto se afirma en esa crónica tiene, pues, una sólida posición como hecho, y una vez más nos permite entablar un diálogo con D. Durante este período, después de la caída del reino del norte, sus principales fuentes literarias fueron las crónicas de los reyes de Judá, en el sur. Las completó con el saber popular sobre esos grandes acontecimientos, distantes unos cincuenta años en los recuerdos de sus lectores (y dentro, pues, del «lapso del abuelo»). En 1956 fue descubierta en el British Museum, y publicada junto con otras partes de la crónica babilónica, una tablilla que describe sucesos desde 605 hasta 595 a. C. Coincide de un modo emocionante con los relatos de *2 Reyes* 23-5, el preludio a la caída de Jerusalén y el comienzo del Exilio, que tan gran papel tuvo en la historia de las escrituras hebreas. Por primera vez, la inminente ruina de Jerusalén podía ser vista a través de los escritos de la Babilonia de Nabucodonosor.

A diferencia de las referencias asirias a Ajab, este texto babilónico confirma y amplía lo que sobre la política internacional de la época apunta la escritura. En *2 Reyes* 23, 29, «el faraón Necao, rey de Egipto», subió en ayuda del rey de Asur hacia el río Éufrates. El rey Josías de Judá (el que encontró el libro de la *Ley* en 622) salió a su encuentro para detenerlo, y fue muerto en Mageddo. En la crónica babilónica, un «gran ejército egipcio» cruzó efectivamente el Éufrates en el año 609, y se menciona a un rey de Asiria. La muerte de Josías corresponde, pues, a 609. El ejército egipcio se dirigió al este, fracasó en un asedio (de nuevo la crónica) y regresó hasta más allá de Judá pocos meses después. Según *2 Reyes* 23, 31, el sucesor de Josías fue depuesto al cabo de sólo tres meses, también por el faraón egipcio Necao. Este suceso y el momento en que ocurrió casan bien con el viaje de regreso de Necao, que puede ser deducido del texto babilónico.

El siguiente acontecimiento de importancia es la batalla de Carquemis, librada contra los egipcios por el regente babilónico Nabucodonosor. *Jeremías* 46, 2 se refiere a esta gran victoria babilónica (aunque da a entender que Nabucodonosor era ya rey). La crónica la fecha firmemente en el verano del año 605. En esa época, el rey de Judá era Joaquín. Según *2 Reyes* 24, 1, se convirtió en siervo de Babilonia durante tres años cuando Nabucodonosor «subió» contra él. Esta rendición coincide claramente con la crónica del 604, un año después de la victoria de Babilonia en Carquemis. En ese año encontramos a Nabucodonosor recibiendo «a todos los reyes de Hattu [Siria] y su gran tributo» y apoderándose de una ciudad en Siria o Palestina. *Jeremías* 36, 9 cuenta cómo un ayuno general fue proclamado para toda Judá en noviembre del año 604, lo que podría ser una apelación aterrorizada a Dios al recibir la noticia del avance de Nabucodonosor hacia esa zona, en una época en que el rey Joaquín aún no se había rendido. La rendición tuvo lugar durante el invierno del año 604.

Los «tres años» de *2 Reyes* 24 nos llevan al 601, cuando la crónica cuenta cómo Nabucodonosor marchó contra un Egipto reforzado a fin de librar «una batalla abierta en la que se atacaron con violencia y se infligieron mutuamente una gran derrota». Los babilonios se retiraron a lamer sus heridas durante el año siguiente, y fue en este período de renovado éxito egipcio cuando Joaquín, rey de Judá, se sacudió el dominio de Babilonia. Al cabo de un año, los babilonios regresaron en 599 a. C., según su crónica, y «fueron al desierto y saquearon las posesiones, animales y dioses de los árabes», presumiblemente en la Siria meridional y central. *2 Reyes* 24, 2 relaciona una incursión babilónica con ataques tribales a cargo de arameos, moabitas y ammonitas, todos los cuales encajan fácilmente en lo referido por la crónica babilónica; quizá fuese entonces cuando el rey de Babilonia derrotó al rey de Jasor, como predijo su contemporáneo Jeremías (49, 28-33).

A finales del año 598 murió Joaquín, rey de Judá. Le sucedió su hijo Joaquín, y los ejércitos de Babilonia vinieron una vez más contra Jerusalén. En *2 Reyes* 24, 10 el texto hebreo masorético dice que los servidores de Nabucodonosor comenzaron el asedio de Jerusalén, mientras que las traducciones griegas dicen que fue el propio Nabucodonosor. Probablemente lo iniciaron otros y Nabucodonosor se les unió más tarde, como vemos en la crónica, en la que fue él quien «acampó contra la ciudad de Judá» y en un día concreto, que traducimos como 15-16 de marzo de 597, se

apoderó de ella e hizo prisionero al rey. Nombró a otro elegido por él y, tras cobrar un fuerte tributo, se llevó a aquél a Babilonia. La estructura de la narración de *2 Reyes* encaja perfectamente aquí. Probablemente Nabucodonosor había ya nombrado a su rey, Sedecías, antes de apoderarse realmente de la ciudad, y desde luego transportó los tesoros del Templo y al ex rey Joaquín de vuelta a su capital. Nos han llegado otros textos procedentes del palacio meridional de Babilonia que muestran que Nabucodonosor concedió raciones de aceite y alimentos a Joaquín, «rey de judeanos», entre 592 y 569, mientras que sus cinco hijos estaban además al cuidado de un delegado babilónico, alguien que parece tener nombre judío. Según *2 Reyes* 25, 29, en 561 a. C. el exiliado Joaquín fue honrado por el hijo de Nabucodonosor, pasó a comer en la mesa real. Es un tipo de honor bien atestiguado en aquella corte, aunque hasta ahora no ha habido modo de confirmar esta coda bíblica mediante pruebas babilónicas.

Entre 609 y 598 los detalles de la narrativa bíblica encajan bien con lo que dicen los textos babilónicos. Por un lado, tenemos la crónica de los babilonios, y por otro, totalmente independiente, una narración de D que se basa en una crónica de los reyes de Judá. Hay, no obstante, dos dificultades. Según la crónica babilónica, Jerusalén fue conquistada y el rey hecho prisionero en el séptimo año de Nabucodonosor, pero *2 Reyes* 24, 12 sitúa esos hechos en el octavo año de ese rey. La ciudad cayó casi al final de un año del calendario babilónico, pero las fechas no concuerdan. Probablemente los autores bíblicos no tenían muy claro cuándo había cesado Nabucodonosor como regente y empezado a ser rey. La segunda dificultad está en la propia Biblia. Según *Jeremías* 52, 28-30 (posiblemente un añadido a la obra del contemporáneo Jeremías), 3 023 personas fueron al exilio tras la derrota. Según *2 Reyes* 24, 16, fueron 8 000 (7 000 hombres poderosos y 1 000 artesanos), mientras que *2 Reyes* 24, 14 opta por 10 000. A pesar de los interminables intentos de cuadrar fechas y cifras, parece que el libro de los *Reyes* ha confundido el año y exagerado el número de exiliados. Incluso donde la Biblia está respaldada por pruebas externas, los autores son capaces de errores básicos.

Después de 595 a. C. cesan los fragmentos que nos han llegado de la crónica babilónica, pero sabemos que el poder egipcio renació bajo un nuevo rey, y está claro y es penosamente memorable, por las profecías de Jeremías, que la elección entre Egipto y Babilonia siguió preocupando a los judíos bajo el rey-cliente puesto por Nabucodonosor en

Jerusalén. Fatídicamente, el rey Sedecías se inclinó del lado de los egipcios y violó el juramento por su dios Yahvé que los babilonios le habían arrancado. En 587 a. C. (también aquí es más probable que esté en lo cierto *Jer.* 52, 12 que *2 Re.* 25, 8 en cuanto al año exacto del reinado del rey babilonio), Nabucodonosor regresó, tomó Jerusalén y juzgó y castigó al rebelde Sedecías. Hizo cegar a su súbdito desobediente y un mes después de la conquista de la ciudad ordenó la deportación de destacados judíos y la destrucción de la ciudad y el Templo.

Ninguna narración babilónica coincide con estos hechos, pero podemos tener alguna pequeña prueba contemporánea gracias a la arqueología reciente. Entre los hallazgos dispersos de sellos en el moderno Israel hay algunos que llevan nombres conocidos por el relato bíblico. El que figura en uno de ellos coincide con el del judío a quien los babilonios nombraron funcionario suyo en Judá. Tenemos incluso sellos con el mismo nombre que el del secretario de Jeremías, Baruc, y que el funcionario real, Jarajmeel, que quemó el rollo de advertencia que Jeremías envió al rey. Es muy tentador creer que son reliquias de esos famosos personajes bíblicos. Lo es también pensar que tenemos pruebas del ex rey Joaquín en varios hallazgos de asas de cántaros procedentes de Judá, que nos permiten ver que esos cántaros llevaban estampado «Eliaquín, ayudante de Joaquín». En el exilio, Joaquín seguía siendo llamado rey. Posiblemente, esos cántaros procedían de haciendas a las que se había ordenado suministrar vino a las tropas babilónicas después del año 547 a. C.

Sin la Biblia, ninguna de estas pruebas nos daría la menor idea de que Jerusalén había sido tomada por segunda vez o que había tenido lugar una gran invasión. No obstante, se ha buscado apoyo para ello en un grupo de veintiún restos cerámicos con cartas escritas en hebreo encontrados durante las excavaciones de Laquis en los años treinta. Sólo tres de ellos tenían textos legibles de alguna extensión, y su clasificación es incierta. Parece que un subordinado escribe a su superior; los nombres de ambos están basados en Yahvé, una figura a la que también menciona el subordinado. Los paraderos de remitente y destinatario son inciertos, pero las cartas se refieren a señales hechas con fuego, tropas que avanzan hacia el sur, desde Palestina hasta Egipto, y príncipes que están trabajando contra el rey. Puede haber también una referencia a un profeta, un tal Tobías (la traducción no es segura). Conjeturas espectaculares han relacionado estos textos con la invasión de los babilonios y los acontecimientos que leemos en el libro de *Jeremías*. Esta

conexión bíblica no ha sido probada, y como prueba para la escritura esas cartas sobre cascos resultan inútiles.

En la propia Jerusalén, los arqueólogos han creído encontrar indicios de la destrucción de la ciudad en 587, sobre todo a lo largo de la que era entonces su muralla oriental. El asedio en sí no está en duda, aunque la Biblia sea hasta ahora la única fuente para él; el problema es, una vez más, la escala de sus consecuencias. Según *Jeremías* 52, 28-30, 832 personas fueron deportadas en el año 587, seguidas cinco años después por otras 745. Es seguro que los babilonios no repoblaron el lugar con colonos propios. Sin embargo, según *2 Reyes* 25, 11-12, los deportados fueron «el resto de la población», salvo algunos de la gente más pobre del país. Parece que D ha vuelto a exagerar, como si los deportados en su época fuesen el centro de la nación judía; 1 577 exiliados no son exactamente el final de todo un pueblo. Algunos de ellos, pero no todos, aparecen en pruebas babilónicas independientes. Años más tarde, en una tablilla babilónica, encontramos a un jardinero que casi con certeza tiene nombre judío. Algunos de los deportados, procedentes de las clases más altas del reino de Judá, se quedaron de por vida cuidando los jardines de sus captores, como desde entonces han hecho otros prisioneros de guerra.

Mientras que los exiliados lloraban sus propiedades perdidas y la ruina de su ciudad y su Templo, los textos babilónicos nos recuerdan algo diferente; eran dos las partes en disputa. Como los judíos, los reyes de Babilonia hacían las guerras en compañía de su dios; si vencían, era porque él los había ayudado, y en consecuencia la guerra era a la vez justa y agradable a sus ojos. En el Líbano, los escribas de Nabucodonosor nos han dejado inscripciones en piedra que se refieren a sus primeras campañas. Dicen que Nabucodonosor había enviado tropas para «recuperar el bosque del dios Marduk», y su victoria «permitió al pueblo tenderse tranquilamente» (como un rebaño) y no ser «atemorizado por nadie». Como la mayoría de los reyes de Mesopotamia, Nabucodonosor hablaba de su especial relación con el dios para y junto a quien vencía: «Tú me engendraste y me confiaste el mando sobre todas las gentes... guíalos para que amen tu alto señorío.» Sin embargo, él, más que la mayoría de los reyes, hacía hincapié en sus inscripciones en la preocupación por la «justicia». Al fin y al cabo, Judá le había ofrecido tributo y después se había rebelado. El reycliente elegido por él le había jurado lealtad por su dios Yahvé, pero no había tardado en cometer perjurio y pasarse a los egipcios. De haber seguido sometido el rey Sedecías, no hubiese habido asedio ni destrucción de Jerusalén, tampoco Exilio, y quizá muchísima menos escritura. La justicia (algo en lo que estaban de acuerdo los profetas de Israel) debía caer sobre cualquiera que pecase contra Dios.

En la época de Omri y Ajab, las pruebas paganas ponen de relieve grandes distorsiones en el relato bíblico y nos alertan sobre la escala de su falsedad. En los últimos años de Judá, coinciden con ciertos detalles del relato bíblico, pero nos ayudan a hacer una interpretación más equilibrada y a elegir entre sus fechas. Ese período estaba todavía dentro de la memoria oral de los lectores de D, y en consecuencia éste tenía menos campo para tomarse libertades con los hechos. Otra cosa era su explicación. En opinión de D, no fueron ni Nabucodonosor ni el dios Marduk quienes armaron ejércitos contra el rey de Judá; era Yahvé quien estaba castigando al rey por sus pecados. A los dos últimos reyes de Judá les hubiera sorprendido este argumento, pues habían tomado para reinar nombres que significaban «Yahvé cumplirá su palabra» y «Justicia de Yahvé». Sin embargo D aseguraba que ese cumplimiento y esa justicia habían llegado con el espantoso desastre del año 587. Era un castigo por los pecados del anterior rey, Manasés, que había hecho ídolos de madera y levantado altares para dioses extranjeros, consultado a espíritus familiares y a hechiceros y, en fin, rivalizado con la horrible «maldad» de Ajab (*2 Re.* 21-24, 3).

Tanto en Babilonia como en Judea se creía, pues, que era un dios justo el que había causado todo aquello. En Babilonia se pensaba que Marduk había castigado un caso flagrante de perjurio y traición política cometido por un vasallo judío. En Judea, que Yahvé había tomado venganza por pecados de un rey que databan de hacía más de cincuenta años. De las dos explicaciones, la de los babilonios estaba más cerca de la verdad que la de la Biblia. Ambos bandos justificaban lo ocurrido, pero es el dios de los vencidos, no el de los vencedores, el que tiene todavía herederos históricos.

IV

No mucho después, a mediados del siglo VI, los reinos del Cercano Oriente empezaron a sucumbir ante un rey persa y sus ejércitos, unos actores que no habían tenido hasta entonces importancia en los dramas de la historia oriental. En 539 a. C., Babilonia sucumbió ante el rey Ciro, y los ju-

díos en exilio pasaron bajo el dominio persa, que iba a durar más de doscientos años.

Esta experiencia ha dejado huella directa en la narrativa y los libros de profecía bíblicos. Los primeros puntos de contacto van desde el año 539 hasta alrededor del 519. Son los años del regreso de los judíos del exilio y de sus intentos de reconstruir el Templo de Jerusalén. Los últimos capítulos del libro de *Isaías* son obra de un profeta (no Isaías) que saludaba a Ciro como el ungido por Yahvé. El libro de *Esdras* pretende citar algo de la más alta significación, el edicto de Ciro que permitió a los judíos volver a su país, y se refiere después a episodios de sus esfuerzos de reconstrucción. Este libro de *Esdras* es obra tardía de un autor del siglo IV a. C. que suele creerse, acertadamente en mi opinión, es el Cronista, el autor de los libros de las *Crónicas* y de nuestro libro de *Nehemías*. Los sucesos y los personajes de esta fase de reconstrucción nos son también conocidos a través de fuentes primarias, los libros que contienen las profecías de dos contemporáneos, *Ageo* y *Zacarías*.

A continuación nos enfrentamos a un vacío de al menos sesenta años, hasta las aventuras de los homónimos de dos libros bíblicos, *Esdras* y *Nehemías*. Con el talento de costumbre en los adaptadores bíblicos, el Cronista ha embrollado sus fuentes y puesto fragmentos del relato de *Nehemías* en su libro de *Esdras* (*Neh.* 8 y probablemente 9, a los que yo añadiría 7, 5 hasta el final del capítulo). Un documento perteneciente a la carrera de Nehemías ha sido colocado en la de Esdras (*Esd.* 4, 6-23, que corresponde, en mi opinión, a los sucesos de *Neh.* 6). Las fechas y el orden de ambos reformadores siguen siendo muy discutidos. Las fechas que da el Cronista son ambiguas y posiblemente erróneas, y muy bien puede haberse equivocado al situar a Esdras el primero de los dos. Esta confusión ha recaído sobre una gran rareza, loa recuerdos del propio Nehemías, una fuente narrativa primaria. Quizá haya también unas memorias de ese tipo detrás de los fragmentos de *Esdras*.

La obra de estos dos reformadores es muy importante para nuestra comprensión de la historia de la escritura y de la ley. Ambos vinieron de la corte del rey Artajerjes, primero o segundo de los tres reyes persas de ese nombre. Este escenario real se repite en el tardío libro de *Ester*, un animado relato de justicias e injusticias en la corte de un rey Asuero. Fue compuesto mucho después de esa época (probablemente hacia 200-180 a. C.), pero contiene aquí y allá detalles realistas. El nombre de un personaje secundario (Parsandata, *Est.* 9, 7) ha sido confirmado recientemente

como posible por su descubrimiento en un sello persa. Se trata de un relato ficticio, pero su autor hace alardes de ambientación persa mediante apartes cultos y por su propio estilo literario. También el libro de *Daniel* explotaba una relación con el rey Darío, y hay color persa en los apócrifos relatos de *Tobías*.

Carecemos de una «versión persa» que poder comparar con los contenidos persas de la Biblia, pero tenemos una fascinante serie de pruebas tanto dentro como fuera de aquel imperio, que sigue aumentando gracias a nuevos descubrimientos y que podemos relacionar con detalles de los relatos.

Contratos privados de Babilonia, conservados sobre arcilla, nos muestran a otros judíos bajo dominio persa. Por los propios palacios de los persas, tenemos ahora muchos documentos que conceden raciones y subvenciones para viajes a trabajadores y personas importantes. Hasta ahora no poseemos ninguno de los anales que se llevaban en la corte, pero sí algunos de los textos reales destinados a inscripciones y a la circulación pública. En Babilonia tenemos algunos cilindros de arcilla que narran hechos de ciertos reyes. Disponemos también de las historias que visitantes griegos escribieron sobre asuntos persas, en especial las de Heródoto, que hablaba para contemporáneos bilingües, viajó por Oriente hasta Babilonia y seguramente conoció un par de textos oficiales persas traducidos al griego. Dentro del Imperio, poseemos cartas y documentos originales escritos a o por gobernadores en nombre de un príncipe importante; se conservan sobre papiro, cuero y pergamino. Tenemos también valiosos documentos de un grupo de judíos que tenían su propio templo de Yahvé y vivían Nilo arriba, en la primera catarata (junto a la moderna Asuán), en una guarnición persa en Egipto. Todavía otra serie de cartas, aún no publicadas, coincide con el nombre de un enemigo clave en *Nehemías*, en tanto que un notable grupo de sellos inscritos y sus estampaciones en la arcilla de documentos hallados en Judea fue publicado hace tan sólo doce años y contiene nombres que a veces coinciden con los que figuran en los libros de *Esdras* y *Nehemías*. El de una sirvienta (o concubina) de un supuesto alto funcionario coincide con el de la hija del famoso Zorobabel que dirigió la reconstrucción del Templo por los judíos. No obstante, las fechas de estos sellos son discutidas, como la de los propios *Esdras* y *Nehemías*. Tenemos también una pequeña moneda de plata cuya inscripción, deseifrada recientemente, se refiere al nombre de un sacerdote que figura en los libros de *Esdras* y *Nehemías*. Pertenece al siglo IV a. C., pero tampoco esta nueva prueba es clara.

La presencia persa en la escritura comienza con las alabanzas del Segundo Isaías, el profeta desconocido cuya obra ha sido añadida a los dichos de Isaías y que saluda a Ciro como el Ungido de Yahvé que viene a traer un nuevo orden mundial. Estas profecías fueron probablemente compuestas poco después de la conquista de Babilonia por Ciro, no antes de ella, y posiblemente precedieron a su decisión de favorecer a los exiliados judíos. Captan el estado de ánimo esperanzado de un observador, parte de cuyo lenguaje tiene interesantes coincidencias con frases conocidas de textos babilónicos contemporáneos sobre la monarquía de Ciro.

En el libro de *Esdras* nos encontramos con algo todavía más notable: dos citas, como el propio edicto de Ciro, en las que se permite a los exiliados judíos volver de Babilonia y reconstruir su Templo en Jerusalén. Van a regresar con sus vasos sagrados, ofrecer generosos sacrificios a su Dios y rezar por el rey persa y sus hijos. Esta decisión fue una de las más importantes en toda la historia del judaísmo, pero para muchos críticos la probabilidad de que sus palabras hayan sobrevivido tal cual parece mínima, porque la Biblia cita dos versiones de ella, una en hebreo en *Esdras* 1, 1 y otra en arameo en *Esdras* 6, 3-5. Sin embargo, esos dos textos han sido brillantemente explicados como parte de una práctica histórica que refuerza sus pretensiones de autenticidad. El hebreo es el edicto que los heraldos reales difundieron ampliamente en la lengua de los judíos; tal publicación oral es conocida en otros casos y naturalmente tuvo lugar en la lengua de sus destinatarios (compárese *Est.* 3, 13). La versión aramea es un memorándum de la decisión del rey destinado a los archivos de palacio. Como monarcas orientales anteriores, los reyes persas conservaban constancia escrita de sus disposiciones, y el arameo era la lengua que los secretarios reales utilizaban entre sí. Los persas eran analfabetos.

Esos textos en dos lenguas corresponden a una costumbre auténtica que es muy poco probable imitasen los falsificadores. En el libro de *Ester* tenemos edictos reales ficticios, pero no se los cita en esa doble forma. Tampoco su lenguaje coincide tan claramente con el de nuestros otros documentos persas originales. En el libro de *Esdras*, el rey Ciro llama a Yahvé «dios del Cielo», nombre utilizado más tarde por funcionarios persas en sus cartas; relaciona la vastedad de su reino con el favor de Yahvé, lo mismo que hace respecto a una deidad de Ur un texto babilónico contemporáneo, y devuelve el pueblo de Yahvé y sus objetos de culto, lo mismo que devolvió personas y dioses (presumiblemente imágenes) a sus diferentes residencias anteriores en Babilonia y el este del Tigris. Todos estos hechos son conocidos por el famoso texto del Cilindro de Ciro, una inscripción encontrada en Babilonia en 1879 y ampliada por nuevos descubrimientos en 1972. El texto no está tan falto de precedentes ni tiene un alcance tan universal como han creído algunos de sus lectores, y desde luego no demuestra que Ciro favoreciese a los judíos. No obstante, se ajusta muy bien al tema de las dos cartas bíblicas. Según el Cilindro, Ciro favoreció a algunos de los dioses y los fieles desplazados en Babilonia. En este mismo espíritu, la Biblia nos lo muestra favoreciendo a Yahvé y a sus judíos desplazados.

A las dos lenguas de los documentos de Esdras, los dos tipos de sus textos, sus detalles y su contenido general se les ha dotado de tal aparato comparativo que hoy es difícil rechazar lo esencial de ellos como una ficción o una falsificación. Su fecha y orden son cuestiones de mayor complejidad. Según los primeros versículos del libro de *Esdras*, el bando fue publicado «el primer año de Ciro, rey de Persia», 539-538 a. C. No está claro que esta fecha constase en el texto de su edicto que nos ha llegado, y quizá no debería concedérsele excesiva autoridad. Un autor posterior puede haber atribuido sin prueba alguna ese acto del rey a su primer año de reinado. El orden es también oscuro. El rey hizo regresar a Sesbasar, un judío cuyo nombre es probablemente babilónico, en honor del dios del sol; pero, ya en Jerusalén, no está claro qué progresos hizo en la construcción del Templo durante el reinado de Ciro. A los vecinos de los judíos les sentó mal el regreso de éstos, y quizá hubo también compatriotas a quienes fue necesario persuadir para que aceptasen a Sesbasar y su misión. A los judíos que nunca habían salido de Judá no les complacería excesivamente ver regresar a los exiliados, y entre ellos quizá a las familias que habían sido dueñas de la mayor parte de la tierra. Tal vez hubo también judíos a quienes no les parecía bien que los reconstructores confiasen tanto en la ayuda de un rey extranjero.

El libro de *Esdras* salta confusamente de este intervalo al «segundo año del reinado de Darío», el sucesor del sucesor de Ciro. Sesbasar ha desaparecido, y ahora nos enteramos de que quien manda en Jerusalén es un tal Zorobabel, y de las exhortaciones «del profeta Ageo y de Zacarías, hijo de Ido», que impulsaron a los judíos a poner manos a la obra y construir su Templo en serio. Aquí podemos acudir a fuentes primarias, los propios libros de *Ageo* y *Zacarías*. Tras la muerte de Ciro, en «el año segundo del rey Darío»,

al profeta Ageo le encarga Dios decir a Zorobabel, jefe de los judíos de Judea, que conmoverá los cielos y la tierra y le honrará a él como rey. Lo mismo que Sesbasar, Zorobabel es un judío de nombre babilónico, pero se trata de un personaje muy importante: nada menos que el nieto de Joaquín, rey de Judea, que había estado exiliado y mantenido por Nabucodonosor en Babilonia. Las profecías sobre agitaciones y un cambio de rey eran especialmente dramáticas para él en ese momento, pero su fecha ha sido un rompecabezas durante mucho tiempo. Según el cálculo usual, la primavera de los babilonios es el «Año Nuevo»más conocido para el reinado de un rey, pero eso fecharía la profecía de Ageo en una época en que Darío estaba firmemente establecido en su trono y las predicciones del alzamiento de un rey local serían totalmente absurdas.

El rompecabezas ha sido resuelto aplicando otro sistema. Los años del un rey podrían también ser calculados a partir de la fecha de su acceso al trono, y podría serle atribuido también el breve reinado de un usurpador anterior. Darío aseguraba haber derrotado precisamente a un antecesor de esa especie. Si hacemos el cálculo mediante este sistema, las profecías de Ageo encajan perfectamente en octubre y diciembre del año 521 a. C. En esta época sabemos por la inscripción oficial del propio Darío que grandes zonas de las conquistas de los persas se habían visto sacudidas por sublevaciones. En el otoño del año 521, Babilonia se rebeló por segunda vez. Un armenio se proclamó rey con el título de Nabucodonosor IV, y no fue derrotado hasta el 27 de noviembre. La primera profecía mesiánica de Ageo encaja claramente en este contexto: había un nuevo rey en Babilonia, de modo que ¿por qué no también en Judá? La segunda, tan sólo tres semanas después, o bien supone que las revueltas van a continuar o es ya consciente del levantamiento que iba a preocupar a Darío al año siguiente en torno a la propia Susa.

Esta interpretación de las fechas que para Darío registran los libros de los profetas da pie para una nueva y sugerente relación. Zorobabel, el nuevo reconstructor del Templo, resulta haber llegado a Jerusalén entre el 23 de julio y el 21 de agosto del año 522, una época en que Darío no estaba todavía luchando por el poder y en la que los asuntos persas estaban bajo el dominio del anterior usurpador. Al parecer, los judíos se apresuraron a aprovecharse de este interludio en la monarquía persa para reafirmarse y seguir adelante con la reconstrucción. Podemos comprender mejor así por qué vecinos hostiles trataron de detener la reconstrucción de Jerusalén escribiendo a Darío, y por qué los judíos insistieron después en que lo que hacían contaba con la aprobación de Ciro. No era Darío quien había permitido la reconstrucción, pero las nuevas autoridades judías no podían citar el apoyo del usurpador persa en cuya época habían tomado esa iniciativa. En su lugar, citarán el precedente de Ciro.

En octubre del año 521, Babilonia estaba sublevada bajo un nuevo Nabucodonosor y Ageo saludaba a un nuevo rey de la antigua dinastía de Judá. Su candidato, el príncipe Zorobabel, estaba poniendo los cimientos del nuevo Templo, pero a finales de noviembre el último Nabucodonosor de Babilonia había sido ya capturado y empalado. El profeta Ageo seguía hablando de que Yahvé había elegido a Zorobabel, cambiando los tronos de los reinos y destruido el poder del gran rey, pero era demasiado optimista. Darío seguía inconmovible, y en febrero de 520 el profeta Zacarías anunciaba una visión muy diferente. Había visto a un jinete sobre un caballo rojo, entre mirtos, y detrás de él otros jinetes, y supo que eran enviados que traían un mensaje diferente: «Toda la tierra está tranquila y en paz» (*Za.* 1, 11). La paz había reemplazado a las expectativas de caos. Darío se había asentado como rey, y, lejos de encontrar a un nuevo David, los judíos del lejano Egipto acabaron teniendo una copia de la narración por el rey Darío de sus victorias sobre sus rivales. Fue traducida al arameo, versión que ha sido recientemente reconstruida de un modo más completo.

Arroja así la Biblia una luz fuerte pero intermitente sobre los años cruciales que van desde Ciro hasta principios del reinado de Darío. Es una época susceptible de estimular notablemente la imaginación de cualquier historiador, pero el libro de *Esdras* la embrolla por la mala ordenación que de sus escasas fuentes hace el autor. Tras citar el edicto de Ciro, el texto deja en la oscuridad los años transcurridos entre Ciro y Darío, así como lo hecho por los primeros reconstructores. En mi opinión, *Esdras* 4, 5 es pura conexión errónea del autor, y 5, 6-23 está fuera de su sitio, que era originalmente entre las fuentes para *Nehemías*. En *Esdras* 4, 24 volvemos a finales de los años 520 y a detalles que podemos comparar con datos externos. En 5, 3, el «gobernador del otro lado del río» puesto por los persas se ve envuelto en la disputa entre los reconstructores judíos y sus vecinos. «El otro lado del río» es el nombre bien atestiguado que la administración persa daba a la región situada al oeste del Éufrates (incluía a Siria, aunque hay problemas para definir su extensión en cada momento; probable-

mente varió con los diferentes monarcas). El gobernador, Tatnay, a quien nombra la Biblia, puede ser el mismo que el Taat [anu] atestiguado de manera independiente como gobernador «del otro lado del río» por un texto babilónico fechado en el año 502. La coincidencia parece sólida, pero sería todavía más satisfactoria si no supiéramos de otro gobernador de «Babilonia y el otro lado del río» en activo en el importante período anterior del reinado de Darío. Tal vez Tatnay fuese uno de sus subordinados.

Si dejamos a un lado los problemas de fechas y continuidad, el libro de *Esdras* nos proporciona documentos del rey persa y sus gobernadores, la impresión de lo muy hábiles que eran pidiendo los judíos y sus vecinos, una escena de la construcción de un templo en una provincia persa con la aprobación real, y el rencor de un nuevo grupo de activistas locales. Las comparaciones pueden hacer verosímiles, no seguros, los acontecimientos, pero podemos comparar estos temas con una famosa carta en griego enviada en fecha desconocida por el rey Darío a su gobernador en el Asia Menor. Se conserva en una inscripción sobre piedra muy posterior, pero es considerada acertadamente como auténtica. En ella, Darío protege a los sacerdotes locales del dios griego Apolo. Presumiblemente, éstos habían apelado contra los abusos cometidos con ellos por el gobernador, quizá porque había arrancado sus queridos frutales y los había utilizado para el culto a su dios. También aquí el rey Darío estaba respetando a un dios extranjero cuyos portavoces, como el Isaías de Yahvé, habían favorecido a Ciro. Apolo, decía, había dicho «toda la verdad» a «sus antecesores», presumiblemente el propio Ciro. Desde el lado de los sometidos a los persas, tenemos también una petición fascinante, copia de la cual se conserva en el papiro original. Procede de la comunidad judía establecida en una guarnición del alto Nilo, en Egipto. Sus autoridades la enviaron al gobernador persa de Judea y a los hijos del sátrapa de la vecina Samaria. La petición solicita una carta de apoyo para la reconstrucción del pequeño templo dedicado a Yahvé que habían estado manteniendo, sin que haya la menor mención de él en la escritura, en su isla del Nilo. Los egipcios de allí lo habían destruido, en buena parte porque odiaban la costumbre judía de sacrificar animales; de modo que los judíos decidieron dirigirse a persas importantes haciendo hincapié en la gran antigüedad del templo y en los favores que pensaban pedir a su dios para esas personas a cambio del apoyo que solicitaban. Esta súplica para reconstruir el templo local de Yahvé data del año 408 a. C.,

pero es un reflejo de lo descrito a un nivel superior en *Esdras* 5, 3-6, 15. Sin embargo, lo que ninguna carta ni ningún relato adaptado posteriormente pueden decirnos es lo que ocurrió en Jerusalén entre alrededor de 538 y 522-521. Los documentos del libro de *Esdras* se refieren aquí a historia importante, pero el libro en sí no es en modo alguno historia.

V

Después de esta secuencia en claroscuro, la narrativa bíblica se sumerge en las tinieblas durante al menos setenta años. No obstante, hoy tenemos la prueba de fuentes contemporáneas privadas que sugieren un cambio de gran importancia en la opinión judía fuera de Judea. Entre alrededor de 530 y 460 se conservan contratos mercantiles contemporáneos en tablillas de arcilla procedentes de Nipur, en Babilonia, y ellos, o los sellos que los acompañaban, contienen muchos nombres judíos entre sus signatarios. Hacia la década de 470 se ha detectado un brusco incremento del número de nombres judíos formados a base del nombre de Yahvé, en vez del de divinidades babilónicas. Incluso Zorobabel tenía un nombre babilónico. En este período puede verse a padres con nombres babilónicos que empiezan a poner nombres religiosos judíos a sus hijos. Tanto Esdras como Nehemías eran forasteros llegados a Judea desde la corte persa. De ambos se dice que fomentaron la devoción entre los judíos y trataron de evitar los matrimonios con extranjeros. Si sus misiones desde Babilonia y el Oriente no son anteriores a los años 450 y 440, podemos relacionarlos con esta nueva «generación de Yahvé», visible fuera de Judea en los documentos babilónicos. Esta prueba externa proporcionaría un contexto sugerente para la gran fe de esos visitantes y su disgusto ante el relajamiento que encontraron en sus compatriotas judíos.

Sin embargo, las fechas, el orden y el propósito de las misiones de Esdras y Nehemías figuran entre los problemas más discutidos de toda la historia contenida en la Biblia, hasta el punto de que la existencia misma de ambos ha sido puesta en duda. Al menos aquí podemos comparar los temas de esos libros con lo que sabemos de la vida bajo el dominio persa, y defender después su autenticidad. El Cronista puso primero a Esdras, de modo que podemos comenzar por lo que él nos cuenta. Es a menudo muy animado. Podemos figurarnos a Esdras saliendo de la corte persa

con un gran tesoro y sin escolta armada. Su misión es una reforma jurídica; su destino, Judea. En un río que encontró por el camino, nos cuenta la Biblia, esperó y ayunó a fin de impetrar la ayuda divina. Ya en Jerusalén, de pie sobre una tribuna de madera, leyó en voz alta el libro de la Ley de Moisés a los hombres y mujeres reunidos. Unos ayudantes explicaban lo que leía y «toda la gente lloraba al escuchar las palabras de la Ley». Esta gran escena es un punto cardinal en nuestras ideas sobre la historia de la escritura. Es el primer indicio de que un *Pentateuco*, los primeros cinco libros de nuestra Biblia, había sido al fin reunido en forma de libro por alguien, utilizando las fuentes más antiguas de J, E, D y P. Tres meses después, se dice que Esdras convocó al pueblo y condenó sus casamientos con mujeres extranjeras. La multitud escuchaba «temblando debido al tema tratado, y también porque llovía copiosamente». La preocupación de Esdras por la pureza racial del pueblo judío iba más allá del la letra de los libros de la Ley que les había leído.

Hay en este libro detalles que coinciden con lo que sabemos de los métodos de gobierno persas. Se dice que Esdras fue enviado con generosos presentes y enormes ofrendas del rey Artajerjes y de «sus siete consejeros» para el templo de su dios en Jerusalén. Sus seguidores iban a ser aprovisionados espléndidamente con plata, trigo, vino y aceite por «todos los tesoreros del otro lado del río». Cartas oficiales que conceden este tipo de ayudas a enviados reales y personas cualificadas están hoy bien atestiguadas en documentos originales conservados en las lenguas burocráticas del Imperio persa y redactados en un estilo familiar, como parte de un sistema muy detallado. Esdras era presentado en la carta que llevaba del rey como «el sacerdote, un escriba de la ley del Dios del cielo», que es el nombre que se da al Yahvé de los judíos en otros documentos persas. Los siete consejeros coinciden claramente con las siete familias privilegiadas de Irán conocidas por otras fuentes griegas, y se relacionan con los ayudantes mencionados por Darío en el texto oficial de su toma de posesión.

A los ojos de un tesorero persa, esta misión no sería más que un permiso oficial más concedido por un rey persa a un enviado suyo y que incluía, como tantas veces, regalos para un rey extranjero. Sin embargo, había algo más: el rey disponía que la ley de Esdras fuese la de todo el pueblo judío «del otro lado del río» (7, 25, donde algunos manuscritos dan a entender erróneamente que iba a ser una ley para «todos», no para todos los judíos). Esta importante

autorización iba, obviamente, a ser un momento crucial en la condición y el futuro de los rollos de la ley y la escritura hebreas, pero puede parecer altamente improbable que un rey persa se hubiera preocupado por tales minucias judías. No es en modo alguno inverosímil. Una vez más, por documentos de la guarnición judía de Egipto, sabemos que la cuestión de la observancia de las fiestas por los judíos locales durante la Pascua llegó, a través de una jerarquía de importantes personajes, hasta un rey posterior, Darío II. Uno de los príncipes persas de esa época, Arsames, tenía un secretario de nombre judío (que sabía redactar pero no escribir), mientras que había en la corte otro judío importante que podía aconsejar al rey Darío II sobre los asuntos judíos (compárese *Neh.* 11, 24). En cuanto a la aprobación de la ley judía para los judíos, el rey Darío I había dado un paso semejante cuando poco después de su subida al trono pidió que fuesen reunidas las leyes egipcias, es de suponer que para que sus gobernadores pudiesen aplicarlas en los litigios entre egipcios y súbditos del Imperio.

Una vez más, las comparaciones hacen verosímil la narración, pero no confirman que ocurriese, y mucho menos cuándo. El libro de *Esdras* usa a veces la primera persona, como si se basara en sus memorias, pero no tenemos hasta ahora un relato externo con el que confirmar lo que nos cuenta. Suena bien, pero no podemos estar totalmente seguros. Sin embargo, en el relato de Nehemías los detalles y el escenario de su misión son incluso más ricos. Intercede ante el rey persa por su Jerusalén en ruinas mientras sirve la cena en palacio. Cuando llega a Jerusalén, nos ayuda a imaginar el triste estado de las murallas y los peligros que él corre mientras trata de poner en marcha su reconstrucción. Vuelve para una segunda visita, y nos encontramos con que también fue él quien reformó los malos hábitos de los judíos. Abolió las deudas que los pobres tenían con los ricos, y sacudió su manto como advertencia simbólica. Restauró los diezmos para los levitas, defendió el Sabbat, y todos los mercaderes extranjeros fueron expulsados de Jerusalén. Emprendió también acciones contra los judíos que se habían casado con extranjeras. Más apasionado que Esdras, nos cuenta que «los maldije e hice azotar a algunos de ellos, y arrancarles el cabello».

Nehemías nos parece un ferviente campeón de la justicia, movido por una idea estricta de la ciudad y su ley. Cuando toca asuntos persas, su relato coincide también con detalles de otras procedencias. Intercede ante el rey mientras sirve como copero real en la cena. El cargo de copero real

es familiar en las leyendas cortesanas, y en la historias griegas de Heródoto aparece otro importante copero de la corte persa que era extranjero. Nehemías dice que la reina estaba presente en la cena. Valía la pena consignarlo, porque las fuentes griegas aseguran que no solía asistir a tan copiosas libaciones. Nehemías recibe cartas con encargos, entre ellas una para los que cuidaban de los bosques del rey a fin de que le proporcionen madera de construcción. En el Egipto bajo dominio persa tenemos una carta oficial que muestra el extraordinario número de trámites burocráticos necesarios para aprobar y entregar los materiales, la madera entre ellos, para una sola embarcación del Nilo. Como a otros portadores conocidos de documentos reales persas para viajar, a Nehemías se le proporciona escolta. Ya en Jerusalén, ve que los pobres están hipotecados hasta el cuello para poder pagar el tributo del rey, cosa más que creíble. Nehemías parece ser el «gobernador» del rey. Conocemos este título arameo por sellos del período persa encontrados en Judea y por cartas de los judíos de Egipto bajo dominio persa, aunque su jerarquía exacta no es segura. Afirma que él nunca reclamó la privisión debida al gobernador ni era propietario de campo alguno, y en cambio sentaba a su mesa a sus expensas a ciento cincuenta personas. Esa provisión oficial, un laberíntico sistema de raciones y subvenciones para comida, y la adquisición de tierras en las provincias son prácticas persas bien atestiguadas por pruebas orientales y griegas.

Cuando el libro de *Nehemías* nos da detalles del gobierno persa, encajan admirablemente bien con el mejor contraste que de ellos tenemos, nuestro conocimiento del Imperio persa por sus propios documentos. Cuando cita cartas, son del tipo y el ambiente adecuados. En mi opinión, la inserta en *Esdras* 4, 7 es otra de las pertenecientes a la fuente de Nehemías, y también en este caso sus títulos oficiales pueden ser explicados mediante documentos persas. Los misteriosos «dinaitas» de que habla la Biblia en su sonoro versículo 4, 9 significan «jueces» en arameo, y los «afarsachitas» son o vicegobernadores o enviados. Hay, por supuesto, una explicación fácil para todos estos detalles exactos y citas documentales: el libro de *Nehemías* pasa frecuentemente a la primera persona y está basado, como asegura, en los recursos escritos del propio Nehemías.

Esta fuente primaria subyacente, única en la Biblia hebrea, tiene un gran interés para la historia de la literatura universal; son las memorias de una figura pública, un reformador, que las escribió posteriormente para justificarse. A Nehemías no le pagaron grandes sumas para escribirlas, ni son el primer ejemplo en el mundo de este género de tan larga vida. En Grecia, siglo y medio antes, el gran legislador ateniense Solón había compuesto y publicado poemas en defensa de sus logros políticos en el año 594 a. C. También en Egipto tenemos la larga inscripción de un escriba de alto rango y hombre de negocios que hacia 518 a. C., una generación después de Solón, expone sus realizaciones y apela a los dioses para que sean recordados y ayuden a su buena fama: había cambiado de bando y apoyado al rey persa.

Las memorias de Nehemías, tal como hoy las percibimos, eran más largas y más personales que la autobiografía de ese egipcio. Tenían también un público distinto al de la poesía de Solón. Mientras que éste se dirigía a sus conciudadanos e invocaba a los dioses como testigos de lo que había hecho por ellos, Nehemías se dirigía a su Dios, pidiéndole que recordase sus buenas obras.

En los libros de *Esdras* y *Nehemías* nada choca de modo frontal con lo que sabemos del gobierno y los funcionarios persas. Por el contrario, en el libro de *Ester* tenemos una ficción histórica cuyos toques persas son muy gráficos, aunque alguna vez resulten mentira. El autor escribía mucho después del final del dominio persa y parece que vivía en Susa, una antigua ciudad palaciega de los persas. Entre los muchos detalles que da del rey y de sus concubinas y banquetes, imagina que en la antigua corte persa el judío Amán fue encumbrado por el rey «sobre todos los funcionarios, sus compañeros» (3, 1-2). El rango más alto conocido para un cortesano que no fuese de estirpe real era el de «quiliarca», un oficial que estaba al mando de mil jinetes. En cambio, Amán es visto únicamente como funcionario de la corte. El autor le ha adjudicado un papel en consonancia con la diferente burocracia real de una época posterior, la suya.

El libro de *Ester* puede aclarar una costumbre persa que conozcamos por otras vías, pero no probar aquellas para las que es nuestra única autoridad. Los libros de *Esdras* o de *Nehemías* son autoridades por derecho propio, pero eso no evita los problemas históricos. ¿Quién fue primero y cuándo llegaron a Jerusalén? En nuestra Biblia, el Cronista ha puesto primero a Esdras, pero el libro de *Esdras* se refiere a una ciudad populosa (10, 1), en tanto que las memorias de Nehemías contienen el conmovedor relato de una Jerusalén en ruinas y escasamente poblada. Esdras se refiere a una «muralla», mientras que es Nehemías quien se dice reconstruyó la de la ciudad. Se supone que Esdras leyó la Ley de Moisés a los judíos y fue muy estricto en cuanto

a los matrimonios mixtos; pero Nehemías tiene también que reformar abusos en Jerusalén y ocuparse de los matrimonios mixtos. Sobre todo, sus recuerdos nunca mencionan a Esdras ni su obra, si dan a entender la existencia del uno y la otra. Las dos menciones incidentales de Esdras en 12, 26 y 12, 36 han sido acertadamente desechadas como insertos posteriores en listas de nombres más antiguas. Nehemías habla de Eliasib como un importante sacerdote del Templo, mientras que Esdras (10, 16) se refiere a un hijo de Eliasib, Jojanán, en un papel semejante. Algunos de estos problemas pueden ser soslayados, pero la solución más fácil es que el Cronista ha llevado a cabo la clásica adaptación bíblica: ha embarullado sus dos fuentes principales y puesto equivocadamente a Esdras delante de Nehemías.

Esta solución resuelve los antiguos problemas y no plantea otros nuevos. ¿Cuándo, entonces, hicieron su obra Nehemías y Esdras? De éste se dice que vino en el «séptimo año del rey Artajerjes». Hubo tres reyes persas llamados Artajerjes, que podrían situar la misión de Esdras, respectivamente, en 458 (la fecha tradicional), 398 o 352. La otra clave posible puede ser ese importante sacerdote de Esdras, Jojanán. Por los papiros arameos de la colonia judía de Egipto que nos han llegado sabemos que Jojanán era sumo sacerdote en 407. En una pequeña moneda de plata de Judea, acuñada en el siglo IV, la maltrecha leyenda en hebreo ha sido descifrada recientemente como «Yojanán el Sacerdote», presumiblemente el más importante de esa época. La moneda no ha podido ser fechada en una década concreta, a pesar de las esperanzadas pretensiones en contrario. Si se la compara con el estilo de otras piezas de plata, su fecha probable no es anterior a 380 a. C. Jojanán es un nombre corriente, y la inscripción puede haber sido leída equivocadamente, dado que la moneda está muy dañada. Ateniéndonos estrictamente a las pruebas actuales, lo que podemos deducir sitúa a Esdras en el siglo IV a. C. El año 398, en vez de 352, como fecha más tardía está tan cerca de la época probable en que escribía el Cronista que la confusión de éste resultaría increíble.

En cuanto a Nehemías, sus dos misiones tienen lugar en los años vigésimo y trigésimo segundo de uno de los Artajerjes. Las únicas posibilidades son 445 o 384. Uno de sus principales enemigos era Sanbalat el Samaritano, pero nuevos descubrimientos han multiplicado las posibilidades. Tenemos ahora dos hallazgos de papiros que se refieren a un Sanbalat importante: uno de ellos era sumo sacerdote una generación antes del año 410; el otro, una generación antes del 354.

Hemos de considerar también a los sacerdotes. El sumo sacerdote de *Nehemías* era Eliasib, que lleva el mismo nombre que el padre del Jojanán de *Esdras*. Puede ser acertado suponer que ambos son el mismo, y que por tanto Nehemías precedió a Esdras. De ser así, los problemas de su silencio, la «muralla» de Esdras y demás se resuelven fácilmente invirtiendo el orden bíblico. Nehemías llegó en 445 o 384; si Esdras le siguió, vino en 398 o 352. Prefiero el año 445 para Nehemías, y Ezra en el 398, en buena parte porque estas fechas dejan más tiempo para que su adaptador (probablemente el Cronista, que escribía no antes de alrededor del 350 a. C.) embrollase la verdad.

En una visión más amplia, estas fechas tienen implicaciones interesantes. La primera noticia de que existía una ley de Moisés completa es la referencia a Ezra leyéndola en voz alta. Suponiendo que se trate de nuestro *Pentateuco*, tenemos que retrasar el primer testimonio de los cinco primeros libros de nuestra Biblia de 458 al siglo IV a. C. También Nehemías abre nuevos horizontes. Si su misión de reconstrucción de la muralla corresponde a 445 a. C., coincide con un cúmulo de problemas de los persas con sus provincias occidentales. Poco antes, las ciudades griegas de la costa occidental de Asia habían sido cedidas por el rey persa en un acuerdo con los atenienses, la potencia entonces dominante en Grecia (aunque también la existencia de este acuerdo sigue encontrando contradictores). Según una opinión, como resultado las murallas de estas ciudades habían sido desmanteladas. Sin embargo en Egipto los años 450 habían visto una seria rebelión contra el dominio persa, por lo que hubiera tenido sentido enviar a Nehemías en los 440 para reforzar y amurallar Jerusalén, todavía en manos del rey persa. En esa fecha, Nehemías se convierte en agente real en una época de cambios de gran alcance, en los que estuvieron implicados el rey, los egipcios, la construcción y destrucción de murallas y la Atenas de Pericles.

A principios del siglo IV podemos encontrar otro contexto semejante para Nehemías. Aunque el rey persa había vuelto a hacerse con las ciudades griegas de Asia (es opinión muy minoritaria la de que entonces suprimió sus murallas), a finales de los años 380 Egipto se había sublevado una vez más y parecía haber trasladado el problema a la costa de Fenicia. Nehemías se convierte de nuevo en agente de importantes medidas de los persas en sus provincias, pero su actividad fortificadora se debe más a los disturbios egipcios que a los griegos.

Tenemos, pues, dos textos en que lo narrado se sustenta

en una base personal. Uno de ellos cita cartas persas verosímiles, el otro, las propias memorias de su protagonista. La narrativa en que se basan es interpretada a fondo en un estilo teológico (el regreso de los judíos está relatado con toques de color que lo transforman en un segundo *Éxodo*). El autor bíblico se ha confundido con los contenidos de sus fuentes y, en mi opinión, con el orden de los dos protagonistas. Quienes prefieren las cosas claras pueden de todos modos sospechar de la honestidad de las memorias de un personaje público, incluso cuando apelan a Dios. Por tales motivos, no podemos decir que esos libros «se corresponden con los hechos», y desde luego sus opiniones teológicas están más allá de cualquier comprobación. No obstante, contienen documentos y detalles que ningún historiador del Imperio persa puede permitirse desdeñar, mientras que los fragmentos de las memorias de Nehemías son personales e históricos de un modo enteramente humano. No hay nada comparable en la narrativa del Antiguo Testamento, aunque hoy no estemos seguros de exactamente a qué época pertenecen.

17. EL PROCESO DE JESÚS

I

En el Nuevo Testamento, la relación entre la narrativa de la escritura y la historia adquiere una nueva complejidad. Esa narrativa fue escrita en una época mucho más cercana a los acontecimientos que describe; está compuesta en griego y una parte, los *Hechos de los apóstoles*, puede ser comparada con los modos griegos de escribir historia. Los Evangelios son cuatro libros independientes que pueden ser comparados entre sí, y se sabe más de su marco social y político, los años del dominio romano en las ciudades de habla griega y las comunidades judías, de lo que nunca sabremos sobre los tiempos de Ajab o de Nehemías.

Ese conocimiento sigue aumentando, y trae consigo nuevas incertidumbres. En los *Hechos* nos encontramos a veces con gentes llamadas «los que temen» o «los que veneran a Dios», entre quienes la predicación de los cristianos encuentra una audiencia favorable. Los «temerosos de Dios» aparecen en inscripciones en griego posteriores, generalmente en un contexto judío; pero ahora tenemos una

mucho más extensa, encontrada recientemente en la ciudad griega de Afrodisias, en la moderna Turquía, y que se relaciona con los asuntos de la sinagoga judía. Enumera a cincuenta y cuatro temerosos de Dios con nombres que demuestran que la mayoría eran gentiles de diferentes ocupaciones, y corrobora la antigua opinión de que los temerosos de Dios de los *Hechos* eran gentiles que simpatizaban con la fe judía aunque sin convertirse ni obedecer todas sus leyes. Los predicadores cristianos ofrecían a tales personas un atractivo nuevo Israel, con un Mesías y menos normas. Sin embargo, esta nueva inscripción data de alrededor del año 200, quizá más tarde, y, aunque sugerente, no puede probar lo que un temeroso de Dios significaba casi dos siglos antes, en los *Hechos*.

Hay también continuos hallazgos de textos sobre fragmentos de papiro. Un grupo de estos documentos recién publicado, procedente de las cuevas de Judea, ha añadido una interesante posdata al contexto de lo que Jesús predica sobre sexo y matrimonio a los judíos en los Evangelios. Entre las cartas, varias se refieren al asunto de una mujer judía de los años 120 que era una de las dos esposas de su marido. Tras la espléndida poligamia de la época patriarcal de la Biblia, las esposas múltiples suelen estar limitadas a unas cuantas excepciones dentro de la alta sociedad judía. El marido bígamo de esta mujer era relativamente acomodado, igual que ella, pero no formaba parte de la verdadera clase alta. Al parecer, la bigamia no estaba limitada a ciertos miembros de la sociedad elegante.

Además de los papiros y las inscripciones, tenemos los escritos históricos de un judío contemporáneo, Josefo. Perteneciente a una generación más joven que Pablo, vivió no obstante en Judea antes de la gran catástrofe del año 70, cuando el Templo fue reducido a ruinas y grupos como los fariseos o los saduceos desaparecieron de la historia. Escribía entre los años 70 y mediados de los 90, y aunque se refiere a Juan el Bautista, sus libros no hablan nunca de la trayectoria de Jesús. El único pasaje que parece hacerlo así suele ser considerado un añadido cristiano. Las memorias de Josefo no son perfectas, pero están mucho más cerca de la Judea de la época de Jesús que los muchos textos compuestos mucho más tarde por eruditos o rabinos judíos. A veces se remontan a la Judea anterior al 70, pero no son fuentes primarias y con frecuencia idealizan o distorsionan lo que nos cuentan.

Tampoco los Evangelios son verdadera historia, pero relatan acontecimientos y dichos importantes de la vida de

un Jesús histórico. En este sentido son biográficos, con un marcado fin religioso. No están tan distorsionados por una fecha o un medio ajenos a Judea que nos muestren a Jesús únicamente en escenarios que hubieran sido familiares para un hombre de ciudad gentil. La ausencia de esclavitud y las alusiones a los «altos y poderosos» (*megistanes*) en el Evangelio de Marcos sugieren un tipo de sociedad creíble en Galilea, el que respaldan los escritos de Josefo. En los Evangelios, Jesús no entra nunca en las dos ciudades griegas que habían sido fundadas recientemente en Galilea, aunque este tipo de ciudad y su estructura social iban a ser el principal escenario del cristianismo, después de su muerte. Personas como la mujer sirofenicia de Marcos, griega por su raza (7, 26), iluminan la complejidad cultural de toda una época. A un nivel diferente, y sean o no ciertas, las anécdotas sobre «dar al César» son de la mayor importancia para comprender la conciencia que los provinciales tenían de su emperador y el grado en que los súbditos de Roma se suponía hacían caso de los tipos e imágenes estampadas en sus monedas.

A este nivel, los episodios del Evangelio son acertadamente considerados probatorios por los historiadores de la vida provincial romana. Los que se ocupan de Jesús y el judaísmo tienen una tarea más difícil. Después de la muerte del Nazareno, cristianos y judíos entraron en conflicto. No es seguro que sus discusiones hayan sido llevadas más tarde a los Evangelios, pero la existencia de tales conflictos ha influido en el modo en que nos son contadas las disputas del propio Jesús. Es sabido que el cuarto Evangelio considera retrospectivamente a los judíos como un grupo hostil, casi como si Jesús no fuera uno de ellos. En el Evangelio de Marcos algunas de esas disputas tienen escenarios verdaderamente irreales. «Los fariseos no se organizaban en grupos para pasar el Sabbat en los maizales galileos con la esperanza de cazar a algún transgresor (*Mc.* 2, 23 ss.), ni es creíble que escribas y fariseos hiciesen un viaje a Galilea desde Jerusalén sólo para examinar las manos de los discípulos de Jesús (*Mc.* 7, 1).»

Sobre todo, está el problema de que tenemos cuatro Evangelios, no uno. Sus itinerarios para los movimientos de Jesús difieren de modo irreconocible, y cuando nos dan sus palabras y diálogos tampoco coinciden muchas veces ni el texto ni el contexto. La interpretación estricta de cada palabra de los Evangelios como historia de lo que dijo Jesús ha sido abandonada ante la idea de que cada uno de los cuatro autores dio a sus materiales una forma diferente.

Lo mismo que ese tratamiento, los propios materiales de que parten son a veces prueba únicamente de lo que los herederos cristianos de Jesús creían que éste había dicho y hecho. Por las vacilaciones de los apóstoles en los primero capítulos de los *Hechos* se ve claramente que existía una firme tradición de que Jesús no había ordenado ir en misión a los gentiles. A rachas, al modo de las chispas que saltan de una hoguera, esa misión se llevó a cabo, y más tarde, como reflejo de la nueva llamada, encontramos que al Jesús de los Evangelios se le atribuyen palabras que exhortan a los apóstoles a ir a predicar a los gentiles (*Mt.* 26, 17; 28, 19; *Lc.* 24, 47). Es la experiencia posterior de la comunidad la que ha dado aquí forma a las palabras atribuidas a Jesús. Este ejemplo es seguro, y en otros lugares la cuestión es dónde trazar esta frontera entre lo que en realidad se dijo y lo que más tarde se creyó que se había dicho.

Enfrentados a este problema, los teólogos han escrito a veces como si pudiésemos conocer al «Cristo de la fe», mientras que el «Jesús de la historia» se ha perdido, e incluso carece de importancia. Pero no sólo los cristianos leen los Evangelios, y quienes no aceptan el «Cristo de la fe» siguen encontrándose con cuatro relatos referidos a un personaje histórico, Jesús de Nazaret, que vivió, enseñó y murió, y se creyó tuvo que ver con la idea de un Mesías y con un Dios conocido ya de antes. Este Jesús histórico tiene una importancia decisiva para el futuro «Cristo de la fe»; no se creía que Dios hubiese resucitado a un cualquiera. Entonces ¿qué pueden saber de él los historiadores?

El mínimo seguro lo hallamos en hechos que fueron reconocidos públicamente y en los que todos los Evangelios están de acuerdo. Sabemos que Jesús consideraba a los Doce como un grupo especial entre sus discípulos (Pablo, en *1 Cor.* 15, 5, muestra que la significación de ese número fue conocida muy pronto, y *Jn.* 20, 24 lo cita). Como de costumbre, no sabemos quiénes eran los Doce, porque sus nombres varían en las diversas listas. No obstante, se sabía que el número doce tenía importancia, quienesquiera que fuesen los que lo integraban, de modo que fue mantenido inmediatamente después de la muerte de Jesús (*Ac.* 1, 15-26). Sabemos también que la persona a quien acompañaban esos Doce hablaba en algún sentido acerca de un reino de Dios (el Evangelio de Juan dice lo mínimo sobre el tema, pero Jesús le habla ya de ello a Nicodemo en *Jn.* 3, 5). La inscripción de la cruz, hecho público, lo designaba como rey de los judíos. Sabemos que entró en conflicto con algunos de éstos; que fue detenido, aunque no lo fueran sus más cerca-

nos seguidores, y que fue ejecutado mediante el castigo romano de la crucifixión (y por tanto que tuvieron que ver en ello las autoridades romanas). Incluso estas mínimas certezas bastan para excluir ciertas interpretaciones, como la de que Jesús fue tan sólo un hacedor de milagros (¿por qué entonces hablar de un reino?), o que la suya fue «la personalidad eminentemente creíble» de un devoto santón galileo. (¿Por qué los Doce? Seguramente, por las doce tribus de un nuevo Israel, y no sabemos de ningún «santón galileo» a quien le preocupase la idea de una nueva comunidad.)

A partir de este mínimo seguro se nos ofrecen dos caminos de avance principales. Podemos comparar los relatos de los cuatro Evangelios y conceder un crédito especial a los hechos y dichos sobre los que es más general el acuerdo. Otra piedra de toque interesante es buscar en qué concuerdan los Evangelios que son por lo demás los menos íntimamente relacionados, Juan y Lucas, por ejemplo, o incluso Juan y Mateo. Otro método consiste en comparar ese «mínimo seguro» con lo que sabemos de otros «delincuentes» enfrentados a los romanos de Judea antes de la guerra de los años 68-70. Sabemos de ellos por las historias de Josefo, y aunque éste no mencionó nunca el prendimiento ni la muerte de Jesús, podemos preguntarnos qué pudo haber hecho Jesús para diferenciarse de esos agitadores hasta el punto de merecer una injusta crucifixión romana. Las historias de Josefo nos muestran que en los años 40 soldados romanos (no los judíos ni sus sacerdotes) fueron a detener a un judío carismático llamado Theudas que había arrastrado a la gente con la promesa de dividir el río Jordán. Tras una maniobra militar, los romanos lo prendieron y lo ejecutaron. Soldados romanos atacaron también y dieron muerte a un profeta egipcio y a muchos de sus seguidores que se creía estaban proyectando una entrada por la fuerza en Jerusalén. Josefo dice en una de sus obras que esos seguidores ascendían a 30 000, y en otra que 400 fueron muertos y 200 hechos prisioneros, mientras que Pablo en *Hechos* 21 se refiere a 4 000 seguidores, probablemente del mismo personaje. En Galilea, en vida de Jesús, quedó en manos de Herodes Antipas, un rey cliente, el detener y matar a Juan el Bautista. En opinión de Josefo, Juan fue detenido por predicar el arrepentimiento y el bautismo (su Herodes Antipas razona que «sería preferible adelantarse a dar el primer golpe», pues «una elocuencia que producía tan gran efecto podía incitar al pueblo a la rebelión»). Finalmente, treinta años después de la Crucifixión, otro judío llamado Jesús, un «simple rústico», anduvo por Jerusalén durante

la fiesta de los Tabernáculos del año 62 gritando «desde el este, desde el oeste, a los cuatro vientos, contra Jerusalén y el Santuario, contra todo el pueblo». Ciudadanos destacados se apoderaron de él, enfurecidos, y lo azotaron, y como siguiera con sus lamentos, las autoridades judías lo llevaron ante el gobernador romano. Allí respondió a todas las preguntas con las mismas lamentaciones, ante lo cual el gobernador lo dejó libre y el hombre continuó con sus lamentos otros siete años.

Según el Evangelio de Juan, fue también en una fiesta de los Tabernáculos cuando otro Jesús, un «rústico» sin duda para personas como Josefo, exclamó en voz alta el último día: «El que tenga sed, que vanga a mí y beba...» Los gritos de los peregrinos deben de haber sido cosa corriente durante los Tabernáculos, una buena ocasión para las arengas. Igual que su tocayo posterior, se dice que nuestro Jesús fue amenazado con la detención por las autoridades judías. En esa ocasión escapó, pero más tarde, durante una Pascua, provocó el que las autoridades lo llevasen ante el gobernador romano. A diferencia de su tocayo, más tarde fue ejecutado. Por tanto, era algo más que un hombre que vaticinaba males para el Templo y la nación. No era un profeta revolucionario como el egipcio anónimo, ni tampoco un mesías político como Theudas, el repartidor del Jordán. Las tropas romanas fueron contra ellos, y en cambio no se metieron con Jesús y sus seguidores. Como a Juan el Bautista, a Jesús se apresuraron a detenerlo por miedo a que su mensaje religioso pudiese provocar disturbios. Sin embargo, a diferencia de Juan, él no provocó a Herodes Antipas hasta el punto de hacer que lo prendiesen en Galilea. Su hora le llegó en Jerusalén y, al contrario que el Bautista, fue muerto después de unos sucesos en los que intervinieron las autoridades judías, el gobernador romano y un castigo romano. Las reacciones del pueblo no son necesariamente las mismas a lo largo de treinta años, pero aquí parece haber una pauta.

A los ojos de sus captores, Jesús era menos que un rebelde pero más que un simple predicador de ruinas y arrepentimientos. Era algo más porque hablaba de un nuevo Dios, y los romanos no podían conceder a esas palabras el beneficio de la duda. Lo era también a causa del efecto que producía. También el Bautista predicó el arrepentimiento y logró apoyo popular, pero sólo de Jesús creyeron sus seguidores que había resucitado de entre los muertos.

Esos seguidores nos han dejado cuatro relatos sobre él que nos llevan mucho más allá de las simples pautas y los

mínimos seguros; dedican mucho de su contenido a cuándo, cómo y por qué fue Jesús prendido, interrogado y condenado a muerte. Parte de ese contenido, no todo, contacta con las pruebas externas griegas, romanas y judías. El grado de ese contacto y el carácter de esas pruebas han convertido el proceso de Jesús en un auténtico campo de batalla para los estudiosos, en el que aún continúan haciéndose progresos. Sus pugnas se refieren a cuestiones de exactitud histórica, pero les preocupa también el problema de la culpabilidad. Una acusación contra los judíos hondamente sentida en las sociedades cristianas ha sido su aparente responsabilidad en la muerte de Jesús. ¿Han exagerado su papel los Evangelios y pueden corregirlos pruebas ajenas a ellos? Si los responsables fueron los judíos, ¿por qué se dio muerte a Jesús mediante un castigo romano?

Los cuatro Evangelios están de acuerdo en un marco general para esos sucesos. Es el siguiente: Jesús es detenido, aunque no sus compañeros; es interrogado por el sumo sacerdote, llevado ante Poncio Pilatos e interrogado de nuevo; hay un momento en que es azotado; sueltan a Barrabás en vez de a él, y a él lo entrega Pilatos para crucificarlo. La mayor parte de este marco se compone de acontecimientos públicos. El interrogatorio de Pilatos termina con una escena entre éste y la multitud que implica que Pilatos y Jesús se habían encontrado. En cuanto al sumo sacerdote, se dice, y seguramente fue así, que Pedro esperó frente a su casa. Según *Juan* 18, 15, «otro discípulo» que era conocido del sumo sacerdote entró con Jesús. Es antigua creencia, en mi opinión acertada, que ese discípulo es la fuente de nuestro cuarto Evangelio.

Por tanto, ese marco podría basarse en fuentes primarias, pero inmediatamente abre horizontes más amplios. ¿Qué ocurrió exactamente durante esas horas, qué dijo cada uno en privado y cuándo? Incluso un testigo ocular podría haberse armado un lío con tantas ideas y venidas en plena noche, y nuestros tres primeros Evangelios no fueron escritos por testigos (el «joven» de *Mc.* 14, 51 no es, en mi opinión, el autor del Evangelio y, de todos modos, «se escapó»). Los Evangelios no vacilan en lo que nos cuentan, pero una táctica habitual es la de comparar los detalles que nos dan con las pruebas externas, especialmente con lo que sabemos de los procedimientos judiciales de judíos y romanos. Comenzaré por esta misma táctica, aunque nos exija ir entresacando detalles de cada Evangelio, y pasaré después a sostener que esconde un problema más hondo, el de los propios evangelistas.

Las principales pruebas judías se hallan en textos escritos por rabinos posteriores y que datan de alrededor del año 200 a. C. en adelante. Se les cita sobre todo por lo que dicen del delito de blasfemia y de las reuniones del Sanedrín, o consejo judío. Esos textos consideran la blasfemia delito capital si se refiere a la adornación de ídolos o a «tomar el nombre de Dios». Ninguno de estos delitos coincide exactamente con la blasfemia de Jesús tal como la proclama el sumo sacerdote en *Marcos* 14, 64. Allí sólo se dice que Jesús asintió a la sugerencia de que era el Mesías, el «Hijo del Bendito», y se refirió de modo impersonal a la venida del «Hijo del hombre», en una alusión a la misteriosa figura que nos es conocida por el libro de *Daniel*. Nada de eso profanaba el nombre de Dios. También el Sanedrín resulta altamente problemático. En los Evangelios sinópticos, un «consejo de los judíos» (Sanedrín) interroga a Jesús, y en *Marcos* 14, 64 lo declara reo de muerte. Los tres Evangelios sinópticos sitúan esta audiencia durante la fiesta de la Pascua, y Marcos y Mateo de noche. Sin embargo, el tratado rabínico sobre el Sanedrín (escrito hacia el año 200) afirma que sus reuniones no podían celebrarse en Sabbat ni en día de fiesta, y mucho menos de noche, y que una sentencia de muerte sólo podía ser aprobada de manera definitiva el día posterior al juicio.

Estas discrepancias han sido combinadas con fuentes externas acerca del personaje de Poncio Pilatos. El culto judío Filón, un contemporáneo de habla griega de Alejandría, cita una carta del rey judío Agripa I, una fuente excepcionalmente bien situada, que describe a Pilatos como «duro, inflexible y testarudo», en tanto que las historias de Josefo recogen varios intentos de Pilatos de provocar o intimidar a sus súbditos judíos. Las monedas acuñadas en Judea durante su gobierno coinciden con este retrato; son las primeras que durante el dominio romano muestran objetos utilizados en el culto pagano, una afrenta para los sentimientos judíos. En la interpretación más extrema, se dice que las pruebas judías refutan la acusación de blasfemia del Evangelio de Marcos (¿qué había de blasfemo en mencionar al «Hijo del hombre» o al Mesías?) y hacen zozobrar la idea de una vista y una condena nocturnas por el Sanedrín (esa reunión era imposible), mientras que las fuentes externas refutan la imagen que nos dan los Evangelios de un Pilatos débil que se limita a ceder ante una muchedumbre judía. El siguiente paso es pretender que los cristianos distorsionaron la verdad a fin de echar al Sanedrín judío la culpa de un acto debido a la dureza del romano Pilatos. Al fin

y al cabo, se le infligió un castigo romano, y en *Juan* 18, 3 se ha querido ver un indicio crucial del verdadero papel de los romanos en él. A diferencia de los otros Evangelios, aquí Juan da a entender que los que fueron a detener a Jesús en Getsemaní eran un grupo de soldados (él utiliza la palabra griega que designa a una cohorte romana). Los mandaba un oficial a quien nombra con la palabra griega utilizada generalmente para designar a un tribuno romano.

Es mucho lo que se ha basado en esta prueba alternativa, pero sus debilidades son mayores que su fuerza. El punto más interesante está en los Evangelios, no en los rabinos, y es la mención de los soldados romanos en *Juan*. Sin embargo, Juan pudo equivocarse (los otros no coinciden con él), e incluso si está en lo cierto, a los soldados romanos pudieron llamarlos las autoridades judías alegando una situación peligrosa (volveremos sobre la lógica de esto). Los demás puntos no resultan convincentes. El duro Pilatos puede haber tenido su día libre. Un papiro contemporáneo, actas de procesos romanos y relatos cristianos de martirios hablan de gobernadores que ceden ante los clamores de una muchedumbre. La «blasfemia» de *Marcos* ha de ser leída en su contexto: la palabra griega sólo significa «insolencia», no concretamente «insolencia para con Dios». Y, sobre todo, Marcos nos presenta la audiencia como un caos. Los acusadores no se ponen de acuerdo; Jesús permanece magníficamente silencioso; y cuando el sumo sacerdote proclama que ha habido blasfemia y se rasga las vestiduras, coincide con el curso que lleva el Evangelio, el que esté saltándose la verdad y apresurándose a llegar a una conclusión muy discutible. En cuanto a la reunión del Sanedrín, puede sostenerse que no se trata del verdadero Sanedrín, sino de «un» consejo («un» *synhedrion*, en griego) que el sumo sacerdote se había apresurado a reunir para que le asistiese. Un consejo improvisado no es una solemne reunión de ese órgano de Judea (en *Marcos* 14, 55 se habla de «los principales sacerdotes y todo el Sanedrín», pero quizá su lenguaje sea demasiado protocolario para la realidad). Cualquiera que fuese la categoría del consejo, su reunión nocturna hubo de ser considerada tan sólo como una audiencia, no una vista formal. En *Marcos* 14, 64 las Biblias traducen el griego como «todos le condenaron reo de muerte». Puede tratarse de algo menos solemne: «lo consideraron merecedor de la pena de muerte», dejando la «condena» para otro momento y lugar.

No está, pues, ni mucho menos claro que lo que dice el Evangelio de Marcos signifique una condena plena, o que esté en lo cierto si imagina una solemne reunión del Sanedrín. Los historiadores han empezado incluso a sostener que semejante sanción formal no perduró en Judea durante todo el tiempo en que fue gobernada por Herodes y sus sucesores romanos. En mi opinión, su existencia en la era cristiana está probada por los *Hechos* (5, 27; 5, 34 y especialmente 21, 30 ss., una de las partes del libro en que aparece el «nosotros» por estar basada en el conocimiento primario del autor). Por tanto, esta opinión extrema es errónea, pero no la necesitamos para evitar un conflicto entre los Evangelios y los textos del Sanedrín rabínico. A pesar de *Marcos* 14, 55, no es necesario que un Sanedrín formal haya estado implicado en el caso de Jesús. Las opiniones de los rabinos sobre el Sanedrín fueron de todos modos escritas mucho después de que esa institución hubiese dejado de existir (terminó con la guerra judía contra Roma en el año 68). Los autores rabínicos han imaginado los detalles de ese glorioso consejo del pasado lejano e idealizado su conducta. Estrictamente, se refieren a él como un tribunal *(Beth din)* y apenas utilizan la palabra «Sanedrín». Sus miembros, setenta y uno en total, se supone que se sentaban en un semicírculo en el que los jóvenes votaban primero cuando se trataba de una acusación seria para no verse intimidados por la opinión de sus mayores. Estos textos y otros no se refieren al funcionamiento de un tribunal histórico.

Pruebas más convincentes hallamos en textos romanos sobre la justicia y el gobierno local. La mayoría proceden del período anterior al año 200 d. C., pero nos han llegado en narraciones históricas, no en textos ilusorios. Tenemos incluso actas oficiales sobre papiro de audiencias ante los gobernadores romanos, de cuyas potestades y deberes se ocuparon los juristas en textos que se conservan en colecciones de derecho romano posteriores. Entre las fechas de los Evangelios y las de estas pruebas (hasta alrededor del 230 d. C.), no había cambiado gran cosa el modo en que los gobernadores mantenían el orden público.

Hace ahora unos treinta años que las narraciones de la Pasión de los Evangelios fueron examinadas por última vez con detalle por un especialista en derecho romano, a quien le impresionó su dominio de «los antecedentes legales y administrativos y de sus tecnicismos». Los «tecnicismos» son una mezcla que va desde las horas hasta los procedimientos para sentenciar. En los cuatro Evangelios, se acude a Pilatos a primera hora de la mañana. Las costumbres de otros dignatarios romanos conocidos sugieren que atendían sus asuntos temprano y descansaban a partir de la hora sexta (mediodía), cuando el Evangelio de Juan dice que Pilatos

interrumpió su audiencia. Los Evangelios de Juan y de Mateo mencionan el asiento desde el que juzga Pilatos utilizando el término técnico exacto, *bema*; los acusadores están presentes en la audiencia, como solía obligar a que se hiciera el procedimiento romano; Pilatos se resiste a condenar, y su repetido planteamiento de la pregunta al preso es conforme a la práctica de los gobernadores en procesos a cristianos posteriores, en los que (se dice) hacen por tres veces la pregunta sobre la culpabilidad. En el Evangelio de Lucas, Pilatos incluso envía a Jesús, un galileo, para que sea interrogado por Herodes Antipas, el rey de Galilea, que estaba casualmente en Jerusalén. Los textos posteriores de juristas romanos mencionan el derecho a ser juzgado según el «lugar del domicilio», no el del delito. Pilatos estaría, pues, obrando de conformidad a esta norma legal.

En los Evangelios de Marcos y de Mateo, Jesús es flagelado cruelmente antes de ser crucificado, pero en el de Lucas únicamente se le amenaza con un castigo antes de ponerlo en libertad. Las dos palabras que usan los Evangelios para estos dos tipos de paliza están elegidas con precisión y su diferencia encuentra apoyo en el derecho romano. Una de ellas se refiere a la gran paliza que era administrada antes de una condena a muerte, mientras que la otra se refiere al castigo aleccionador reconocido también como opción legal. Durante el tiempo que pasa con Pilatos, a Jesús le ponen una túnica roja y una corona de espinas, y es objeto de burlas por sus captores. Tal crueldad puede estar relacionada con un texto profético (el del «siervo sufriente»), pero es muy creíble, y podemos compararla con la escena descrita por el judío Filón en Alejandría en el verano del año 38 a. C., cuando un bobalicón fue vestido con una manta, una corona de papiro y un cetro y fue saludado y tratado como rey por unos griegos que querían burlarse de Agripa, el verdadero rey de los judíos. Por último, se dice que los soldados despojaron a Jesús de sus ropas y se las jugaron (las echaron a suertes). El Evangelio de Juan cita un oportuno versículo del salmo 22, pero sabemos también por una decisión del emperador Adriano (de hacia 120) que la incautación de la «ropa vieja» de un condenado, y la definición de qué ropa era ésa, eran asuntos que necesitaban atención oficial. El emperador permitía que las ropas, el dinero de bolsillo y las baratijas que llevase un delincuente pasasen a manos de los encargados de él. Según una opinión posterior, era el gobernador provincial quien debía quedarse con ello y emplear su valor en los gastos de su cargo; en papel, quizá, para la oficina o en regalos para los bárbaros de visita. Estos contactos con el mundo exterior resultan tranquilizadores; nos recuerdan que el que un suceso sea relacionado con una antigua profecía no quiere decir necesariamente que no ocurriese. Sin embargo, puede tratarse de realismo literario, no de realidad. Tras un examen más detenido, la mayor parte de los «tecnicismos» no son tan impresionantes como parecía. Las costumbres matinales de los romanos podían variar como las de cualquiera. Tal vez Lucas pensase en una delegación, o «remisión», a Antipas, pero no en algo tan solemne como el derecho a ser juzgado en el lugar del domicilio, y no digamos ya en el de origen. Hay motivos de mucho más peso para sospechar de la verdad histórica del relato (como veremos). En cuanto a la triple formulación de la pregunta a los cristianos por los gobernadores romanos, tenemos el testimonio de otras dos audiencias (los cristianos ante Plinio el Joven y el mártir Policarpo en la década de 150), pero no es una norma procesal.

El tecnicismo más discutido ha sido la potestad de los judíos, o de su Sanedrín, para condenar a alguien a muerte bajo el dominio romano. Incluso si no intervino un verdadero Sanedrín, ¿pudo la ejecución de Jesús haber sido manejada a fin de mantener el asunto fuera de la administración romana? En el Evangelio de Juan los judíos dicen a Pilatos: «A nosotros no se nos permite condenar a muerte a nadie» (18, 31). El alcance de esta frase sigue siendo discutido. ¿Querían decir que era ilícito en cualquier momento o solamente en Pascua? Si dejamos esto a un lado, lo mejor que podemos hacer es deducir de qué se trata por otros ejemplos y por las pruebas de lo que ocurría en otras provincias romanas. En *Hechos* 7, 57-8, Esteban, el primer mártir cristiano, parece haber sido linchado, no condenado formalmente. En el patio del Templo, una inscripción advertía a los gentiles que también ellos se arriesgaban a ser linchados si pasaban de allí. No obstante, el linchamiento no es lo mismo que la pena capital, y aunque no nos ha llegado ningún pronunciamiento jurídico decisivo de la propia Judea, lo que sabemos de otras provincias romanas está abrumadoramente en contra del libre ejercicio de la pena de muerte. Sólo en algunas ciudades que disfrutaban de grandes privilegios y en una novela de contenido histórico muy inseguro *(El asno de oro)* sabemos de comunidades bajo el dominio romano que parecen haber sido legalmente capaces de imponer una condena a muerte. De otro modo, el condenar a muerte está firmemente atribuido al gobernador romano, aunque tal vez éste pudiera delegarlo en sus

subordinados (las pruebas no están claras en este punto). Jerusalén era una comunidad nada de fiar y muy delicada, en la que los gobernadores romanos, desde el comienzo de su mando directo en el año 6 d. C., habían tomado a su cargo incluso las vestiduras de ceremonia del sumo sacerdote. Si los romanos se entrometían hasta ese extremo, seguramente controlarían también la jurisdicción capital, lo mismo que en casi todos los otros lugares del Imperio.

Por tanto, el castigo romano no implica que los judíos no hayan desempeñado un papel importante. Legalmente, no podían matar a Jesús como «rey de los judíos», de modo que sus enemigos tuvieron que persuadir al gobernador romano. Los cuatro Evangelios muestran a Pilatos interrogando al preso y llegando a una conclusión, lo que está de acuerdo con la jurisdicción inquisitorial que un gobernador romano ejercía en ese período. Más allá de esto, los argumentos extremos fallan. Ni los textos judíos refutan el relato del proceso que hacen los Evangelios ni los romanos prueban que esté plagado de tecnicismos exactos. Sin embargo, hay una pregunta que va todavía más al fondo: ¿están de acuerdo los propios Evangelios sobre el modo en que ocurrió?

II

En 1899, el gran historiador de Roma Theodor Mommsen podía todavía describir los relatos del prendimiento de Jesús que hacen los Evangelios como «acordes entre sí y conformes en sus puntos esenciales con la verdad histórica». En 1935, un brillante estudio de sus detalles hecho por Elias Bickerman precisó en qué consisten sus diferencias y comparó cada una de esas alternativas con aspectos del mantenimiento oficial del orden y del procedimiento judicial conocidos por fuentes históricas romanas y documentos sobre papiro. El resultado fue que cada narración había sido adaptada al modo de presentar los hechos característicos de su autor. Este estudio magistral de las pruebas del Evangelio no ha sido todavía plenamente asimilado por muchos de los que han escrito posteriormente sobre el tema, algunos de los cuales han ignorado su existencia.

El desacuerdo entre los Evangelios comienza al nivel más básico; ni siquiera coinciden en el día en que ocurrieron las cosas. Los sinópticos creen que su «Última Cena» tuvo lugar el día de Pascua, mientras que el cuarto Evangelio (cuyo discípulo amado se dice que estuvo presente) sitúa

la Cena el día anterior. Para él, el proceso y la Crucifixión tuvieron lugar la víspera, y deja para la Pascua sus consecuencias. Es una fecha importante para todo el curso de lo que cuenta sobre el encuentro de Pilatos, Jesús y los judíos. Los Evangelios sinópticos concuerdan en que la Crucifixión tuvo lugar un día de vísperas, pero parecen creer que era la víspera de un Sabbat ordinario, no la de la Pascua, que ya había pasado. Ambas fechas ofrecían ventajas teológicas. Los sinópticos convertían la Última Cena en una comida pascual; el cuarto Evangelio hacía de la víspera de Pascua el día de la muerte de Jesús, el «Cordero de Dios» (como lo llamaba el Bautista en 1, 36). En mi opinión, el cuarto Evangelio está en lo cierto (se basa en una fuente primaria), y los primeros cristianos identificaron equivocadamente la Cena de su Señor con una celebración de Pascua.

Este conflicto debería ponernos en guardia. El día exacto de la Crucifixión de Jesús era un dato básico, y sin embargo los Evangelios no están de acuerdo sobre él. Esta disconformidad se extiende a detalles menores dentro del marco principal. Lo importante aquí es que corresponden a ideas muy diferentes del proceso y la detención de Jesús. Para poner de manifiesto las diferencias, iré tomándolas una por una.

En *Marcos* (y en *Mateo*, que probablemente lo utilizó), Jesús es detenido por un grupo no especificado organizado por el sumo sacerdote. Jesús los compara con una partida enviada por las autoridades para capturar a un ladrón. Lo llevan ante el sumo sacerdote y es acusado por testigos delante de los «sacerdotes principales y todo el Sanedrín». Los testigos son incapaces de ponerse de acuerdo. Jesús dice al sumo sacerdote que él es el Mesías y que muy pronto verán al Hijo del hombre venir entre las nubes del cielo. El sumo sacerdote se escandaliza ante esta blasfemia, y los reunidos «lo consideraron reo de muerte». Una segunda reunión por la mañana celebra una consulta (sin duda sobre cómo darle muerte) y concluye entregándoselo a Pilatos. Jesús llega atado y Pilatos le pregunta: «Eres tú el rey de los judíos?» Jesús evita responder, después de lo cual los jefes de los sacerdotes lo acusan «insistentemente» (o «de muchas cosas», según una traducción menos probable). Pero Jesús calla, como quien tiene derecho a guardar silencio.

En este momento interviene la muchedumbre. Pilatos tiene la costumbre de dar libertad a un preso por la Pascua, y la multitud le apremia a que lo haga. Les pregunta si quieren a su supuesto rey, pero los jefes de los sacerdotes han incitado a la muchedumbre a que pida a Barrabás. Pilatos

les pregunta qué quieren que haga con su rey, a lo que responden pidiendo su muerte. Él les complace, no sin hacer antes que Jesús sea azotado.

En opinión de Marcos, la iniciativa es enteramente de los judíos. El sumo sacerdote se apresura a hablar de blasfemia y se rasga las vestiduras; todo el Sanedrín considera a Jesús culpable. Cuando Pilatos inicia su interrogatorio preguntando sin más a Jesús si es el rey de los judíos, deberíamos deducir que éstos han traído junto con el preso una relación formal de sus delitos. Es un procedimiento del que conocemos otros casos, y en los papiros podemos verlo en acción: el gobernador romano receptor, como Pilatos, se lanza sin más a la acusación con una primera pregunta al preso. Cuando Jesús la soslaya, la pelota vuelve a los sacerdotes, que repiten la acusación. Pilatos se encuentra con las conclusiones y las acusaciones faltas de confirmación de los judíos, y con un preso que se niega a hablar. No tenemos más pruebas de la costumbre de soltar presos por la Pascua, pero Marcos insiste en que Pilatos cedió en este punto al tumulto judío. En Marcos no hay un juicio formal a cargo de Pilatos ni se habla de la sentencia. Pilatos sabe que los judíos le han entregado a Jesús «por envidia», pero para mantener el orden se limita a permitirles que hagan lo que quieran con su «rey». En una interpretación estricta, no vemos ni asomo de juicio formal.

Hay puntos de traducción discutible, como el de qué sentido dar a las palabras que significan «blasfemia» y «condena» en la audiencia judía, pero el punto de vista de Marcos es claro. Las autoridades judías deciden que Jesús debe morir, y en consecuencia se lo llevan a Pilatos bajo una simple acusación política («rey de los judíos»). Cuando Jesús guarda silencio, Pilatos duda, y sólo lo entrega tras las protestas orquestadas de la muchedumbre judía. El relato es humano e inteligible, y puede ser equiparado (excepto en lo del privilegio pascual) con la conducta de los gobernadores romanos en otras partes del Imperio.

El relato de Lucas es sutilmente diferente. Jesús es detenido por la policía del Templo y llevado a casa del sumo sacerdote, pero no hay reunión nocturna de ningún consejo. Sólo por la mañana lo llevan a su tribunal, que le hace preguntas, la primera si es Cristo y la segunda si es el hijo de Dios. Después todos lo llevan a Pilatos, y allí empiezan a acusarlo abiertamente, es de creer que porque no han acudido allí con una acusación formal o un informe de sus indagaciones previas (no se han reunido con este fin). Pilatos no halla culpa alguna; los acusadores judíos amplían los

detalles, y Pilatos acaba por enviar a Jesús a Antipas, quien se alegra de verlo. Tampoco él encuentra culpa alguna. Pilatos decide azotar a Jesús y soltarlo, pero entonces los judíos le gritan que lo crucifique y suelte a Barrabás. Pilatos se pliega a su acusación y les entrega a Jesús.

Los historiadores han preferido el relato de Lucas, por más suelto y natural. Ésa era precisamente la intención de su autor, y no por ello podemos concluir que sea verdadero. A diferencia de los *Hechos*, su Evangelio no se basa en pruebas primarias. Lucas conocía la versión escrita de Marcos, y en la suya aparecen dos tendencias. Se distinguen por limar las dificultades de la de Marcos. Cuando los judíos interrogan a Jesús, le preguntan si es hijo de Dios, facilitando así la lógica traducción de la blasfemia en el relato de Marcos. No hay consejo nocturno, sino una sola reunión que tiene lugar por la mañana. No hay tampoco ninguna curiosa costumbre pascual, pero sí todavía mayor insistencia en la intención de Pilatos de dejar libre a Jesús. Como resultado, el procedimiento adopta una forma reveladora: se parece a los juicios de cristianos que el segundo volumen de Lucas, los *Hechos*, pasa a describir tras la muerte de Jesús. A veces Lucas conocía a quienes participaban en ellos, mientras que él era un hombre de las ciudades gentiles, conocedor del procedimiento romano en las audiencias que se celebraban fuera de Jerusalén. Como en los *Hechos*, los judíos reunidos no juzgan formalmente a Jesús; simplemente creen tener motivos para culparlo y en seguida van directamente a Pilatos, donde actúan como acusadores. Por tanto, en el relato de Lucas no comparecen testigos en una previa audiencia judía. Significativamente, los judíos no aportan un resumen de su acusación a partir del cual pueda Pilatos entrar sin ambages en su interrogatorio. Es todo totalmente diferente a como creía Marcos.

El siguiente paso es que Pilatos envía a Jesús a Antipas, porque era el rey de Galilea (que estaba excluida del mando romano directo), no porque Jesús pudiera beneficiarse de un derecho general a ser juzgado con arreglo a su domicilio de acuerdo con el derecho romano. Ningún otro Evangelio se refiere aquí a Antipas. ¿Inventaría Lucas la escena entera? Entre los primeros cristianos de Antioquía pudo haber conocido a Manahem (*Ac.* 13, 1), que se había criado con el joven Antipas. ¿Habría tal vez sabido Manahem esa historia por su amigo? Es mucho más probable que el relato surja de un texto de la escritura que de una fuente bien situada. En *Hechos* 4, 26, el evangelista Lucas cita el salmo 2: «Se levantaron los reyes de la tierra... contra su ungi-

do». ¿Qué reyes fueron ésos, sino Antipas? El relato encaja difícilmente con los de los demás Evangelios, pero atraería a Lucas no sólo porque en él se cumplía el salmo, sino porque subrayaba una verdad mayor: que Jesús estaba totalmente exento de culpa y así era declarado abiertamente. Sólo el relato de Lucas nos habla del soldado romano que al pie de la cruz afirma: «Verdaderamente, este hombre era *dikaios*.» Este término griego no significa aquí «justo» o «Mesías»; significa «inocente». En el relato de Lucas el fallo es contradicho por su incredulidad, la de Herodes Antipas y las palabras de uno de sus propios soldados.

El relato de Lucas es coherente, pero no es en modo alguno el mismo que el de Marcos. En cuanto al de Mateo, repite en la esencia el de Marcos, con explicaciones (el suicidio de Judas; las preguntas del sumo sacerdote) y nuevas pruebas de la inocencia de Jesús (la mujer de Pilatos sabe que Jesús es inocente, lo ha visto en sueños; Pilatos se lava las manos no queriendo saber nada de aquel asunto). Una vez más, las pruebas se aducen para poner de relieve lo que más importa: Jesús no era culpable.

En el cuarto Evangelio los acontecimientos toman un curso muy diferente. No sólo el día de Pascua pertenece todavía al futuro, sino que Jesús no es nunca interrogado ante un consejo judío. Primero lo llevan a casa del suegro del sumo sacerdote, Anás, donde sólo se le pregunta por sus discípulos y su doctrina. No se habla para nada de sus pretendidos títulos ni de su condición. De allí va a la casa de Caifás, el sumo sacerdote, y de éste a la residencia de Pilatos. Éste pregunta a los judíos qué acusación traen, y los judíos responden que no le hubiesen llevado a Jesús si no fuese un «malhechor». Pilatos les dice que se lo lleven y lo juzguen con arreglo a la ley judía, pero ellos alegan que «no les es lícito» condenar a muerte a nadie. Al parecer, Pilatos no creía que el delito de Jesús fuese tan grave; esperaba que los propios judíos pudiesen ajustar las cuentas al malhechor a quien habían detenido. La respuesta de los judíos ha sido interpretada de dos maneras diferentes. Siguiendo a Agustín, muchos maestros cristianos católicos relacionan la ilicitud con la proximidad de la Pascua. En una fiesta así, ¿cómo podían los judíos ajusticiar a un hombre y no estar impuros para su celebración? El evangelista acaba de decirnos que los judíos se negaron a entrar en la residencia de Pilatos por esa misma razón, el temor a contaminarse antes de la Pascua. Una negativa, ¿no explica la otra? Sin embargo, Pilatos les ha dicho también que juzguen a Jesús con arreglo a su ley, y su respuesta, «no es

lícito», parece recoger su sugerencia. Tal como está escrita, parece referirse a una imposibilidad sin reservas: «no es lícito» en modo alguno, ni antes de la Pascua ni ningún otro día. En tal caso su respuesta va en el mismo sentido que nuestra otra prueba en cuanto a las facultades de los sometidos a Roma para aplicar la pena capital: al igual que otras comunidades, los judíos habían perdido el derecho a infligir la pena de muerte.

En agudo contraste con los relatos de los otros Evangelios el cuarto deja al contingente judío esperando fuera de la residencia de Pilatos mientras éste interroga dentro a Jesús, yendo de acá para allá entre el preso y sus acusadores. Los judíos no pueden entrar por temor a volverse impuros. Por tanto, Pilatos pregunta a Jesús en privado si es el rey de los judíos. El diálogo pasa memorablemente a versar sobre la verdad. Pilatos sale para decir a los judíos que no logra encontrar culpa alguna, pero, en vista de su costumbre de pedirle la libertad de un preso en Pascua, ¿les gustaría llevarse a su rey de los judíos? Ellos le piden a Barrabás. Jesús es azotado y coronado de espinas; sufre burlas y después es llevado fuera, declarándolo inocente («Ved que os lo saco...»). Los judíos gritan pidiendo su crucifixión, y Pilatos les dice que se lo lleven y lo hagan ellos mismos (legalmente, no podían). Para rechazar esta sugerencia irónica, le dicen que Jesús se ha hecho hijo de Dios. Entonces Pilatos se asusta. Vuelve a interrogar a Jesús, y cuando regresa, los judíos le previenen sutilmente de que si suelta a aquel «rey» no será amigo del César. Sólo ahora Pilatos sale y va a sentarse donde acostumbra a juzgar. Aquí, el relato especifica lugar, día y hora. Describe cómo Pilatos presenta al preso («Mirad a vuestro rey»); los judíos claman pidiendo la crucifixión de Jesús, y Pilatos accede y se lo entrega «a ellos», a los judíos. Las palabras «a ellos» subrayan la visión que este Evangelio tiene de quiénes son lo autores, los malos de la obra.

En el Evangelio de Mateo, pero no en el de Marcos, se dice que Pilatos estaba en el tribunal. El de Lucas piensa también en un veredicto formal (23, 24). El cuidadoso señalamiento del sitio, la hora y el lugar que hace el cuarto Evangelio muestra que también Juan pensaba en un juicio formal a cargo de un gobernador que actúa revestido de toda su autoridad. Cita el rótulo que hizo poner Pilatos sobre la cruz y especifica que este comunicado oficial estaba escrito en tres idiomas. Es evidente que se refiere al resultado de un juicio formal. Sin embargo, se trata de un juicio romano, porque el cuarto Evangelio no sabe nada de ningu-

na vista ante un consejo judío, ni de que hubiese audiencia preliminar, acusación o juicio. Estas notables diferencias han sido decisivamente explicadas por el diferente curso anterior del relato de este Evangelio. En *Marcos*, la entrada de Jesús el domingo de Ramos atrae a una multitud, pero no es seguida por una oposición explícita de las autoridades del Templo. Es más bien la conducta de Jesús en el Templo la que lleva los temores de las autoridades judías a un punto decisivo. A partir de ese momento les da miedo permitir a Jesús que siga predicando, pero temen también a las multitudes que se están reuniendo para la Pascua. Sin embargo, en el cuarto Evangelio el sumo sacerdote y los fariseos envían guardias para detener a Jesús mucho antes, tras su predicación en la fiesta de los Tabernáculos (*Jn.* 7, 32). De nuevo, tras la resurrección de Lázaro, el sumo sacerdote Caifás afirma: «Nos conviene que muera un solo hombre por el pueblo.» Entretanto, Jesús desaparece en el desierto. Los jefes de los sacerdotes y los fariseos habían «dado la orden de que, si alguno sabía dónde estaba, lo denunciase para prenderlo» (11, 57).

Esta orden ha sido muy bien explicada por la proscripción de los delincuentes buscados que las autoridades locales practicaban en ciudades y pueblos del Imperio romano. Los nombres de los delincuentes eran expuestos públicamente y se animaba a los súbditos romanos a denunciarlos, como podemos ver por los papiros sobre el tema que se conservan del Egipto romano. Esa proscripción es fundamental para el curso de la última parte del cuarto Evangelio. Después de la primera orden de detención en los Tabernáculos, Jesús vuelve todavía a predicar en el Templo. La segunda orden, que sigue a la resurrección de Lázaro, tiene un efecto mayor. Jesús «no andaba ya públicamente entre los judíos»; como persona buscada, se retira al desierto. Las autoridades se preguntan si se atreverá a ir a Jerusalén para la Pascua, pero cuando lo hace no se atreven a detenerlo, por los muchos que ahora le siguen. Jesús deja Betania y se retira al huerto «al otro lado del torrente Cedrón». Significativamente, no hay una conversación anterior sobre la traición entre Judas Iscariote y el sumo sacerdote, como en *Marcos*. Judas sabría ya por la proscripción que Jesús era buscado. Sabe también dónde se esconde; el «proscrito» ha utilizado a menudo ese lugar en el pasado (*Jn.* 18, 2). No es entonces sorprendente que este Evangelio diga que soldados romanos, una «cohorte» y un «tribuno», estuvieron presentes en la detención. Jesús era un fuera de la ley, y en consecuencia el autor suponía que las autoridades judías habrían recurrido a los soldados-policías romanos para que acudiesen a un caso urgente y les ayudasen a llevar a cabo una detención ordenada hacía mucho tiempo. Una vez que han capturado a su hombre, las autoridades judías no necesitan interrogarlo en consejo y establecer su culpabilidad (el Evangelio de Marcos tiene que hacer intervenir aquí a testigos falsos). Su aviso de búsqueda presupone que esa culpabilidad existe. En cambio, el sumo sacerdote pregunta a Jesús por sus discípulos y su doctrina antes de pasarlo a Pilatos. Hay un desacuerdo muy significativo. En *Marcos* y *Lucas*, las autoridades judías no atan a Jesús hasta después de ser oído. En el cuarto Evangelio es atado desde el momento mismo de su detención. El motivo es sencillo: en este Evangelio, su condición de delincuente ha sido ya garantizada por la orden de detención, dada primero en 7, 30 y reforzada en 11, 57.

La narración de este Evangelio no es la de Marcos ni la de Lucas; tiene otra forma y otras fechas, pero no podemos decir que sea falsa. En realidad, coincide muy claramente con lo que sabemos sobre la manera de mantener el orden y de practicar las detenciones en otras comunidades provinciales bajo el dominio romano. Es, pues, posible que, como ella atestigua, las autoridades proscribiesen realmente a Jesús y sus acusadores atemorizasen a Pilatos para obligarle a juzgarlo advirtiéndole que no se estaba comportando como un «amigo del César» (esta frase se repite en otros lugares; los gobernadores temían siempre que sus súbditos pudiesen denunciarlos al emperador; el rey Agripa menciona el miedo de Pilatos a esa denuncia en una carta casi contemporánea). Es fácil también entregarse a la serie tan conmovedora de acontecimientos, preguntas, respuestas y comentarios que el autor reunió. Sin embargo, el relato de este Evangelio no es el único. Es también muy posible que, como dice Marcos, una asamblea de autoridades considerase primero a Jesús culpable, no quizá como un Sanedrín formal, sino como un «consejo» reunido por el sumo sacerdote, que después acudió a Pilatos con la acusación ya preparada. Incluso Lucas puede tener razón cuando dice que este consejo se reunió una sola vez por la mañana, y en seguida acudió a Pilatos para presentar las acusaciones. Históricamente, son posibles todos estos procedimientos. El problema está en que no todos pueden ser verdad; cada uno contradice al otro.

Se ha dicho que los Evangelios sinópticos nos dan «una misma fotografía tomada desde ángulos ligeramente diferentes», mientras que el cuarto es «un retrato libre hecho

por un pintor que trabajaba con un estilo acusadamente personal». Las versiones del proceso desmienten esta opinión. No hay fotógrafos sinópticos de un mismo tema, sino tres fotos independientes, trabajadas de tres maneras diferentes a partir de un marco en general semejante. Puede resultar tentador basar ciertas partes de ese marco en el conocimiento primario de algunos contemporáneos, como Pedro y el otro discípulo que esperó en casa del sumo sacerdote; como Manahem, quizá, que sabía detalles de Antipas, o como José de Arimatea, un amigo de Jesús, y más tarde de los cristianos, que pertenecía al consejo judío y pudo haber asistido a su reunión. Aun siendo ciertas, estas fuentes primarias no nos llevan muy lejos. No es sólo que los testigos de vista pueden haber confundido lo que ocurría de noche y en medio de una crisis. ¿Pudieron Pedro y el discípulo amado estar seguros de la condición exacta de todos los judíos que iban y venían de noche por la casa del sumo sacerdote? El mayor problema es que tan pronto como observamos con atención ese marco primario, incluso su parte sinóptica difiere en cuestiones importantes. ¿Se reunieron los judíos de noche y otra vez por la mañana o sólo por la mañana? ¿Intervino o no intervino Antipas? Incluso si hay una base primaria para el marco que advertimos tras ellos (el prendimiento, un episodio con los judíos, Pilatos, la crucifixión), ha sido objeto de muy diversas interpretaciones en cuanto al contexto y a la manera de narrar. «Pilatos se daba cuenta —dice el Evangelio de Marcos— de que era por envidia por lo que el sumo sacerdote había entregado a Jesús.» ¿Cómo pudo saber nadie de qué se daba cuenta Pilatos?

En cuanto al cuarto Evangelio, no es necesariamente un «retrato libre». Acepto, y la respaldaré más adelante, la opinión tradicional de que su autor fue el discípulo amado, una fuente primaria bien situada. En tal caso, cualquier base primaria para el marco en que se mueven los otros tres resulta todavía menos sólida. En cuestiones de fechas, procedimientos y coordinación, ese marco está siendo puesto en tela de juicio por un autor que en última instancia dependía no de testigos de vista, sino de su propio testimonio y conocimiento. El suyo no es un retrato libre, sino del natural, aunque también interpretado a fondo. Algunos de sus detalles pueden ser fotográficamente precisos, y proceden de la cámara del propio autor.

En la narración de Nehemías, la prueba externa de su escenario, el Imperio persa, podría confirmar parte de los detalles y respaldar la pretensión del relato de basarse en las memorias del propio Nehemías. En términos muy amplios, lo tocante al regreso de los judíos y a la reconstrucción del Templo y las murallas responde al contexto de otros edictos y decisiones persas conocidos (aunque las fechas pueden seguir estando en discusión). Las narraciones del proceso de Jesús muestran una relación más difícil. Tenemos tres grandes líneas narrativas, internamente coherentes y que coinciden con las pruebas externas, pero se contradicen entre sí. Desde la Iglesia primitiva hasta los modernos historiadores del proceso de Jesús, esos relatos han sido armonizados tomando unos detalles de una fuente y otros de otras. El de la armonía es un método descaminado. Si buscamos la verdad, tenemos que elegir una de las tres fotografías o ninguna.

Quienes aceptan que el cuarto Evangelio procede del discípulo amado, aceptan que procede de una fuente primaria. ¿No deberíamos entonces darlo por bueno y rechazar los otros tres? El problema es, naturalmente, lo que puede, incluso una fuente de primera mano, haber sabido y contado, años más tarde, sin rehacerlo. En mi opinión, su autor era primario: sabía la fecha, estuvo en casa del sumo sacerdote y tenía una idea más clara de quién fue y vino, y de dónde a dónde, que cualquiera de los demás.

En los detalles observables y las cuestiones de hecho accesibles le concedo mayor autoridad que a los relatos de los demás, que son, en el mejor de los casos, de segunda o tercera mano. Pero ¿qué decir del estilo omnisciente y la fuerte dosis de interpretación del cuarto Evangelio? Tenía *in mente* un procedimiento jurídico coherente (y que sospecho es verdadero); pero ¿de verdad sabía exactamente cuándo, por qué o si las autoridades judías proscribieron a su Maestro? Tal vez este detalle le fuera accesible; pero ¿sabía también lo que dijeron Jesús y el sumo sacerdote, o lo que Pilatos, Jesús y los judíos hablaron en privado? Aun si lo sabía, le dio forma, lo «inventó» en el sentido clásico, para poner de manifiesto la Verdad, «tal como era en última instancia (no en la realidad)». El pintor de retratos se apresura a aprovechar cualquier cosa que su memoria pueda haber fotografiado.

Si los Evangelios no están de acuerdo en el cómo, ¿pueden al menos decirnos el porqué, por qué Jesús fue detenido y enviado con astucia a la muerte? Todos ellos datan de antes de la hostilidad judía, pero no coinciden exactamente en quiénes intervinieron (Marcos piensa primero en los fariseos y los herodianos; más tarde hay desacuerdo en cuanto a los escribas, los ancianos, etc.). En los tres Evangelios sinópticos, el proyecto de darle muerte (o el odio ex-

tremo) comienza con la curación del hombre que tenía una mano seca; en el cuarto empieza en Jerusalén (no en Galilea), con la curación del tullido en Sabbat, y también (sólo en este Evangelio) porque Jesús dice que Dios «es su Padre». En los tres sinópticos, es la escena en el Templo la que finalmente lleva las cosas al extremo, seguida por la parábola de los viñadores homicidas (que los oyentes judíos comprenden demasiado bien). En el cuarto, es la predicación en los Tabernáculos la que da lugar a la primera orden para detener a Jesús, y la resurrección de Lázaro la que la hace más apremiante. Los otros Evangelios omiten por completo el episodio de Lázaro, mientras que el cuarto sitúa la que en ellos es escena crítica, lo ocurrido en el Templo, el comienzo del ministerio de Jesús y no la relaciona con la hostilidad judía. Dentro del texto de este Evangelio, hay serios motivos para sospechar algunos desarreglos. ¿Ha sido intercalada la escena con Lázaro donde todos los demás Evangelios sitúan la del Templo? De ser así, la escena del Templo fue llevada al comienzo, neutralizada y explicada en relación con la resurrección de Jesús.

¿Es realmente la predicación pública en los Tabernáculos, por no hablar de la resurrección de Lázaro, lo que hace que los judíos proscriban a Jesús? Resulta difícil creer que no hubiese algo más; como mínimo, unas palabras contra el Templo, y tal vez el temor a ese nuevo reino que traspasaba la frontera que separaba la esfera política de la religiosa y hacía peligrar el compromiso de los saduceos con Roma. Sin embargo, tales explicaciones no son las que da el cuarto Evangelio. Entonces, si está en lo cierto en lo que dice de la proscripción y el prendimiento, la ausencia de un juicio por parte de los judíos y la fecha, no es en cambio totalmente de fiar en cuanto a los orígenes de la hostilidad y el motivo de la orden. Tal vez no deberíamos sorprendernos. ¿Sabían realmente los discípulos lo que pensaban las autoridades? Una cosa era la orden de detención y otra sus motivos. Un Evangelio parece convincente en su idea de la orden y la detención; los otros algo más plausibles en cuanto a las causas del problema. ¿Podemos, entonces, dar crédito al marco de formalidades del cuarto Evangelio y sin embargo negarnos a dárselo en cuanto a su causa y sus orígenes? ¿O tenemos tres retratos diferentes, no uno solo, de lo que es históricamente exacto? Me inclino a seguir el marco general del cuarto Evangelio pero rechazo los motivos que da, al ser aquél de primera mano y éstos una interpretación del autor. Otros preferirán suspender el juicio. En cualquiera de los casos,

vemos que en su momento culminante los Evangelios no nos dan una única verdad.

III

Hay cuatro Evangelios, pero sólo unos *Hechos de los apóstoles*, la única narración que poseemos de lo que fue el cristianismo primitivo desde el año 36, la Crucifixión, hasta aproximadamente el 60, la detención de Pablo en Roma. También aquí encontramos una fuente primaria, el propio autor (en las partes en que emplea el intermitente «nosotros»), y para el resto, los recuerdos y las tradiciones orales que encontró, como un Heródoto, durante sus viajes, muchos de ellos en compañía de Pablo.

La nueva fecha del año 36 para la Crucifixión da nueva fuerza a la narración. Acepto (son muchos los que lo discuten) que en *Gálatas* (2, 1 ss.) Pablo se refería a los sucesos de *Hechos* 15 (el Concilio de Jerusalén) y omitió el más trivial encuentro con los apóstoles que tuvo en Jerusalén en *Hechos* 11. «Catorce años», escribía, habían transcurrido desde que vio por primera vez la luz en el camino de Damasco. Contando los años inclusive, irían claramente desde su conversión en 36-37 a la primavera del 49. Poco después tuvo lugar el segundo viaje misional, que llevó a Pablo a Corinto en el invierno del 49-50 (esta fecha, nuestro siguiente punto fijo, depende de una inscripción griega recientemente publicada que menciona a Galión, pero que exige ciertas conjeturas y no es del todo irrebatible).

Es una idea algo apurada, pero encaja, y con resultados sugerentes. Los acontecimientos de *Hechos* 1-9, desde la Ascensión, pasando por el martirio de Esteban, hasta la conversión de Pablo, se suceden de una manera mucho más continuada de lo que los lectores pueden hoy imaginar. El autor no ofrece indicios de una cronología, pero en mi opinión los principales hechos son más verosímiles si transcurren a gran velocidad. Los apóstoles esperaron al principio en los alrededores del Templo, preguntándose si Jesús iría de algún modo a «restaurar» uno nuevo; chocaron con el alto clero, y consiguieron conversos, cosa muy de creer, entre los grupos de extranjeros de habla griega de Jerusalén, algunos de los cuales serían peregrinos, contentos de oír que habían coincidido con el nuevo Mesías. Estos sucesos ocasionaron la detención y el martirio de Esteban, de modo que parte de los cristianos se dispersaron. Pablo, aquel «fariseo entre los fariseos», salió para detener a algunos cris-

tianos tan al norte como Damasco, descubriéndolos con ayuda de las sinagogas. Tenía poderes para traerlos, fuesen hombres o mujeres, encadenados a Jerusalén (*Ac.* 9, 1). Por tanto, la ruptura entre iglesia y sinagoga empezó muy pronto. En opinión del autor de los *Hechos*, futuro acompañante de Pablo, se inició cuando aún no había transcurrido un año desde la muerte de Jesús.

Esta fecha tan temprana ayuda a resolver dos dificultades famosas. En Damasco, después de su conversión, Pablo corría peligro de ser prendido por el etnarca del rey Aretas (o al menos así lo escribió, *2 Cor.* 11, 32), y fue descolgado por las murallas de la ciudad en un serón (*Ac.* 9, 25 coincide en lo del serón, pero no habla de Aretas). El rey Aretas gobernaba desde Petra, y su hija estuvo en el centro de su pelea con Herodes Antipas, quien se había divorciado de ella. En 36-37 es totalmente creíble encontrar a agentes de Aretas actuando tan al norte, en Damasco. Aretas había conseguido una gran victoria sobre Herodes Antipas tras el escándalo del divorcio y había invadido algunas zonas de la tetrarquía de Filipo, el hermano de Herodes, muerto en 33-34. Hasta principios del año 37 no consiguió Antipas movilizar el apoyo romano contra el rey de Petra y derrotarlo. Los peligros de Pablo en Damasco encajan muy bien en este intervalo, cuando las tropas de Aretas podían todavía sacar el mayor partido de sus conquistas norteñas.

Según el propio Pablo (pero no los *Hechos*), éste después se retiró a Arabia, probablemente a los territorios de Aretas en torno a Petra, durante tres años (37 al 39 inclusive). No mucho más tarde, *Hechos* 10, 1 nos habla del primer converso gentil, Cornelio, «temeroso de Dios, con toda su casa» y «centurión de la cohorte itálica». Una inscripción hallada recientemente en Afrodisia ha venido a respaldar la antigua opinión de que Cornelio era un simpatizante gentil que gozaba «de la reputación de todos los judíos» (10, 22) y asistía a la sinagoga pero no hasta el punto de haber sufrido la circuncisión. La cohorte «itálica» es ahora un problema soluble. Alrededor de los años 39-41, Cesarea estaba todavía bajo el gobierno directo de Roma, y la presencia de tropas romanas en la ciudad en que residía el gobernador era de esperar. Cronologías menos precisas, que comienzan a partir de una crucifixión en el año 30 o el 33, habían venido a complicar todo lo referente a Cornelio, situándolo después del año 41, cuando la provincia había vuelto por breve tiempo al rey-cliente judío Agripa y resultaba mucho más difícil explicar la presencia allí de una cohorte romana. En mi opinión, no es sorprendente que el autor conociese ese dato. Había estado en Cesarea, con Felipe y sus cuatro hijas vírgenes, y los cristianos de allí conocerían los orígenes de su primer famoso gentil.

En cualquier cronología, pero especialmente en la mía, nos encontramos después con un vacío sugestivo: Pablo se retiró a su Tarso natal y no reapareció hasta después de varios años, en mi opinión hasta el 44 como más pronto. Volvió al primer plano cuando Agabo (a quien el autor conocía, *Ac.* 21-10) profetizó un hambre universal a los cristianos de Antioquía, quienes enviaron una colecta, quizá por Pablo, a Jerusalén. Por papiros egipcios contemporáneos y otras fuentes escritas, sabemos que esa hambre dejó huella desde el 45 hasta el 46 d. C. Si Agabo fue un profeta notable, no hablaría mucho después de la primavera del 45, respondiendo a las perspectivas de una mala cosecha en Egipto. Aproximadamente hacia la época de la advertencia de Agabo, el autor de los *Hechos* describía la muerte, comido por los gusanos, del blasfemo rey Herodes Agripa. Éste murió en la primavera o a principios del verano del 44, lo que da a entender que Agabo habló durante ese año.

Pablo, pues, nos ofrece una gran laguna en sus primeros años de cristiano. Obsesionados por sus viajes y sus cartas, es fácil olvidarlo. Allí lo tenemos, al perseguidor vuelto cristiano, viviendo en Tarso durante al menos cinco años después de su salida de Arabia. Habían transcurrido ocho o nueve desde el «resplandor del cielo», pero el futuro apóstol de los gentiles no hizo ningún trabajo misionero conocido fuera de su ciudad ni implicó a los apóstoles en ninguna crisis gentil. ¿Esperaba tal vez un rápido fin del mundo, como quienes habían conocido bien a Jesús, con los que se había encontrado brevemente en Jerusalén?

Hacia el año 45 los cristianos enviaron un socorro para el hambre a sus hermanos de Jerusalén y, según los *Hechos*, fue Pablo quien lo llevó. Tal vez el autor se equivocase aquí en cuanto a los movimientos de Pablo (no utiliza el «nosotros» para esta misión), o quizá Pablo pasó por alto este episodio en *Gálatas* 2, 1. A partir de ese momento, nuestra guía son los «catorce años» que van desde su conversión en el 36 hasta su encuentro con los apóstoles (*Gál.* 2, 1 ss.), y después su llegada a Corinto en 49-50. El primero de sus viajes misioneros corresponde, pues, al 47 o el 48, pero no podemos saber el motivo inmediato de esta nueva partida. Pablo empezó por ir a Chipre con Bernabé (que era chipriota), y obtuvo con el gobernador romano Sergio Paulo el más notable de sus éxitos entre la alta sociedad. Desde Chipre dio un salto asombroso: volvió al noroeste, al continente,

navegando hasta Perge, donde uno de sus seguidores lo dejó. Desde allí recorrió cientos de millas hasta Antioquía de Pisidia, una reciente colonia romana que tenía una sinagoga pero ningún atractivo visible para dos predicadores cristianos que estaban explorando con toda cautela el nuevo mundo gentil.

En la narración de los *Hechos*, los virajes decisivos en las empresas misioneras suelen ir acompañados por el Espíritu Santo y ser promovidos por él, pero este notable rodeo por un territorio puramente gentil no le merece el menor comentario. Sin embargo, tenemos una destacada inscripción pública de Antioquía de Pisidia que honra a un tal Sergio Paulo, casi con certeza hijo del gobernador de Chipre. Una de sus descendientes, probablemente su nieta, se casó después con uno de los poderosos de la ciudad, que alcanzó la gran distinción que suponía ser senador romano a principios de los años 70, es de creer que con ayuda de su familia. En Asia, la influencia local de un Sergii Pauli está también ligada a la gran propiedad que tenía no lejos de allí, en Anatolia central. Es muy probable que todos o la mayor parte de estos parentescos se remontasen al Sergio Paulo contemporáneo de Pablo, convertido mientras gobernaba Chipre. De ser así, nos dan el eslabón que omiten los *Hechos*: Pablo fue de Chipre a la remota Antioquía de Pisidia porque Sergio Paulo, su nuevo converso, le encaminó a la región en que miembros de su familia tenían tierras y poder. El autor de los *Hechos* no usó nunca el «nosotros» en su relato de ese primer viaje misionero, y si a alguien atribuyó su itinerario fue al Espíritu Santo. Sin duda la sensación de estar guiados por ese Espíritu era fuerte, pero también lo eran los lazos de familia romanos. El cristianismo penetró en el mundo gentil del Asia romana por consejo de la más alta sociedad de Roma. Se trata de una relación crucial, pero que fue ignorada por el autor, a quien tantos han saludado como el primer verdadero historiador cristiano.

En la primavera del 49, a catorce años de la «luz venida del cielo», Pablo plantea a los cristianos de Jerusalén la cuestión de los gentiles (*Ac.* 15). Hasta ese momento, la narración de los *Hechos* ha sido fascinante pero decididamente contradictoria. Tal vez el autor hubiese estado presente en Antioquía (el texto occidental utiliza un «nosotros» en 11, 26, que es quizá la segunda edición del propio autor), pero no había conocido los acontecimientos personalmente en fecha tan temprana, ni estuvo en el primer viaje misionero (Pablo pudo haberle contado cosas de él más tarde). Su visita posterior a Cesarea le proporcionó la oportunidad de conocer a Agabo y a Felipe. Anotó sus relatos, el hambre, el eunuco etíope, los nombres de los Siete (Felipe había sido uno de ellos), la conversión de Cornelio y los hechos de Esteban (el colaborador de Felipe). Más allá de esto, tenía tradiciones y relatos muy desvirtuados (algunos de los cuales pudo haber conocido durante sus últimos meses con Pablo en Jerusalén). Los entretejió en una visión muy simple de la primitiva comunidad cristiana. Unidos por una pía generalización, carecen de una idea firme de la época y el orden y no tienen el menor sentido crítico en cuanto a las pruebas. El don de lenguas en Pentecostés es tan sólo una invención, contradicha por *Juan* 20, 22 (donde es el propio Jesús quien en la Pascua transmite a los discípulos el Espíritu Santo). La súbita muerte de Ananías por apropiarse de algo que era de todos es una fábula con su moraleja. Los informantes del autor dicen notablemente poco acerca de los primeros cristianos (Santiago, Juan y los demás son apenas sombras).

A partir de *Hechos* 16, los recuerdos del autor animan el relato. No es que ya no caiga en errores; yerra un tanto en la descripción de Filipos, aunque la había visitado. Su conocimiento de la geografía de las afueras y los alrededores de Jerusalén era también muy vago. Estos pequeños errores son habituales en los viajeros que no acostumbran a tomar notas (y a veces incluso si las toman). Tenía, no obstante, una clara idea de la ruta desde Cesarea hasta Jerusalén y de la relación del Templo con la fortaleza Antonia. Es significativo que se ocupe de ambas zonas en las partes en que emplea el «nosotros». Lo mismo ocurre con el trascendental viaje por mar de Pablo a Roma, en el que lugares, personas e incidentes son recuerdos de primera mano del autor. Naturalmente, no tenía la menor duda en cuanto a los milagros habidos por el camino. Cuando Pablo se deshace de una serpiente, los bárbaros lo saludan como a un dios. Al apóstol se le aparece un ángel en una tormenta. Se ha visto una alusión teológica a la Iglesia en *Hechos* 27, 35, donde Pablo toma pan y da gracias a Dios utilizando el verbo que significa «eucaristía», y las personas que iban en la nave «éramos doscientas setenta y seis». Sin embargo, tal vez esta nave no sea una metáfora de la Iglesia, dado que no tarda en ser aliviada de su carga y hecha pedazos por los vientos.

El autor anima en todo momento su narración con discursos de unos y otros y ligeras desavenencias, que dan vida al ambiente y nos ofrecen las posibles respuestas al cristia-

nismo. Vemos cómo la nueva fe es mal comprendida por tantos, ya sean paganos interesados o los sencillos rústicos de Listra. Sabemos lo que el cristianismo significaba para los diversos oyentes, ya fuesen gentiles «temerosos de Dios» que frecuentaban las sinagogas, judíos reunidos en consejo, simples paganos de Galacia o el mundo culto del más alto consejo de Atenas (el Areópago) y los gobernadores romanos de Cesarea. El libro nos muestra así la fe desde muchos ángulos, bajo el supuesto indiscutido de que sus contenidos son ciertos y sus predicadores, Jesús y Pablo, aunque condenados por los romanos, eran totalmente inocentes. Tal suposición convenía a la persona a quien iba dedicado el libro, el «ilustre Teófilo», un gentil muy destacado socialmente.

Este énfasis es claro en el más famoso punto de contacto del libro con hechos no bíblicos, el proceso de Pablo. A su vuelta a Jerusalén, los enemigos judíos de Pablo acusan al apóstol de introducir a un gentil en la zona secreta del Templo, un delito que, como sabemos por otros conductos, podía bastar para ser linchado de inmediato sin pedir permiso a los romanos. La guarnición romana lo salva, y Pablo alarma al centurión al revelar que es ciudadano romano, condición que afecta al modo en que puede ser tratado. Para empezar, está legalmente exento de la flagelación. Dos años después, ante el gobernador Festus, se entera de los cargos que le hacen sus acusadores judíos, ahora ampliados (dicen que está actuando contra el emperador), y apela al César. Aquí, el Evangelio de Lucas utiliza la palabra griega adecuada para designar el derecho de *provocatio* del ciudadano romano, que originalmente era una apelación a los tribunos nombrados ese año, pero (incluso fuera de Roma) se había convertido en una apelación al emperador, titular del poder tribunicio. Pablo apela en esta última fase de su detención porque ahora la acusación se ha transformado en otra en la que cree puede serle ventajoso recurrir a una autoridad más alta. La escena responde exactamente a los derechos que tenía un ciudadano romano en el siglo I d. C. Es tanto más interesante, pues, que en otro lugar Pablo se haya resignado a ser mandado azotar por los magistrados de una colonia (*Ac.* 16, 23), sin mencionar hasta más tarde sus derechos de ciudadano romano (16, 37). «Logré este derecho de ciudadanía por una gran suma», le dice a Pablo un centurión romano en la fortaleza de Jerusalén (22, 28), dando a entender que la había comprado al emperador Claudio y sus consejeros. Lejos de devaluar la ciudadanía romana, como aseguraban sus enemigos, parece que los libertos de

Claudio cobraban por ella un alto precio. Cuando un ciudadano romano decidía hacer uso de ese privilegio, suponía una protección inestimable contra las arbitrariedades de los funcionarios del Imperio.

Aunque este marco legal es exacto, a la exposición de la detención de Pablo le preocupa una verdad más alta. El consejo de fariseos y saduceos discute acaloradamente sobre teología, y se teme que sean capaces de despedazar a Pablo (23, 10). El funcionario romano escribe a su procurador, subrayándo (en una carta privada) que Pablo no merece ser detenido. El procurador, Félix, escucha a Pablo y le hace una visita, pero cuando Pablo le habla de «la justicia, la continencia y el juicio futuro», el venal Félix le pide que se calle. Después, un nuevo procurador romano, Festo, envía a Pablo a ser oído por el rey de los judíos, Agripa, diciendo una vez más que «no había cometido nada que mereciese la muerte». Tras un bonito discurso, Agripa concluye que «este hombre pudo haber sido puesto en libertad si no hubiese apelado al César». Es la última palabra sobre el tema que hay en los *Hechos*, aunque Pablo fue ejecutado más tarde en Roma. Como el proceso de Jesús en el volumen anterior, el proceso de Pablo en los *Hechos* se preocupa a cada paso de subrayar la verdad de la inocencia del preso. Esta inocencia puede ser histórica, y la fuente un testigo de primera mano; pero el método va mucho más allá de la historia, y pasa a ser una sutil apología, tanto en la forma como en los detalles.

18. REGRESO AL FUTURO

I

A través de una muestra, hemos visto que la narrativa bíblica no se corresponde necesariamente con lo sucedido; el pasado es tan sólo una de sus dimensiones. Mira al futuro, prometiendo, profetizando y dando esperanzas de un modo que todavía ayuda a los lectores a sobrellevar sus fatigas. Los Evangelios no son sólo una discutida trama de decretos fiscales, lugares de nacimiento y procedimientos para los procesos y las detenciones. Dicen mucho más acerca del futuro y ponen en duda el presente con su manera de interpretarlo. También en la escritura hebrea los libros de narrativa tienen a menudo el futuro como tema central.

Está presente en el *tour de force* del Deuteronomista, tanto en las profecías que suponen importantes giros en la narración como en la interpretación general que la impulsa. Está también presente en las promesas del *Génesis* y el constante ejemplo del *Éxodo*. En el mundo griego, Tucídides y sus herederos creían que lo que escribían sobre el pasado, sus acontecimientos y decisiones podía ayudar a los lectores a decidir y a obrar si llegaba a surgir una circunstancia parecida (no era así). La historia era también escrita y leída como fuente de ejemplos morales. En la Biblia, los autores hablaban frecuentemente por cuenta de Dios a propósito del tema de los acontecimientos futuros. Hablaban directamente al futuro, y nos contaban lo que Dios había dicho, tanto a personas muertas hacía mucho tiempo como a seres inexistentes, y a ellos mismos.

Los portavoces directos son los profetas cuyos dichos leemos todavía, desde Amós (hacia 760 a. C.) hasta Juan en Patmos en una fecha (según demostraré) de mediados de los 90, como creía la tradición cristiana. Esos profetas cuyas palabras sobreviven (o se dice que sobreviven) son tan sólo una muestra de un reparto mucho más numeroso. En el siglo IX a. C., no sólo había profetas de Baal; había también profetas cortesanos, profetas individuales, profetisas (como Jolda, que es garante del recién hallado libro de la Ley) y Jeremías alternativos cuyas palabras fueron probablemente lo mismo de apasionadas, pero que no consiguieron llegar a la posteridad. Los profetas no eran algo peculiar de Yahvé, ni mucho menos de Israel; están ampliamente atestiguados para todo tipo de dioses en otras cortes de todo el Cercano Oriente. Tampoco había nada de especial en sus técnicas o en el estilo de sus contactos celestiales. A veces respondían a los efectos de la música (Eliseo en *2 Re.* 3, 15); podían caer en un trance que a su vez pasase a otros (Moisés y los setenta ancianos, en *Núm.* 11, 25); ayunaban, práctica que se hizo cada vez más corriente (*Dan.* 9, 3); veían visiones simbólicas de noche y de día, o tenían la sensación de hablar con los ángeles y escuchar sus palabras (en el cielo, Juan comprende las extrañas cosas que ve gracias a las voces y la canción que escucha). En general, no eran sueños lo que contaban. Hay ejemplos diversos de cada uno de estos estilos y procedimientos, aunque tengamos que tomarlos de las antiguas Grecia o Arabia o del África moderna. Los profetas hebreos eran también conscientes de una fuerza incoercible que les obligaba a hablar, lo quisieran o no. La profecía era una fuerza, o una carga, y los encuentros con Dios y sus ángeles tremendamente preocupantes.

En los mismos años de 760 al 750, cuando Amós pone una nueva nota en la profecía israelita, los grandes santuarios oraculares del mundo estaban también asentándose. En Grecia, los profetas de lugares como Delfos nos son casi por completo desconocidos. Tras una cuidadosa preparación y ritual, se creía que los dioses hablaban a través de ellos, produciendo sonidos y palabras que eran interpretados como oráculos pronunciados por el dios mismo. Entre los griegos, una de las formas de profecía era la invasión de un hombre o una mujer por un dios, que tomaba plena posesión de su ser interior y dejaba en suspenso sus facultades normales. En cambio, en Israel los profetas eran potenciados más que impedidos; anunciaban la palabra de Dios en primera persona («Escuchad la palabra de Yahvé...» Su dios se comunicaba con ellos, más que proscribir su identidad y hablar a través de ellos. A veces, como en el caso de Isaías, los profetas estaban relacionados con el Templo y el culto, pero incluso en estos casos conocemos sus nombres y oímos sus propias voces. En Grecia la personalidad quedaba con frecuencia borrada.

Los profetas bíblicos no sólo decían lo que veían o lo que recibían de su Dios; comunicaban su mensaje mediante actos y nombres simbólicos. Al servicio de Yahvé, Oseas incluso implicó a su matrimonio en su mensaje. A petición del Señor, se casó con una mujer promiscua, viendo en esa relación un símbolo de la infidelidad de Israel. Cuando le fue infiel, la analogía se hizo todavía más profunda. Siguió amándola, como Dios amaba a la extraviada Israel, y nos dejó la más conmovedora mezcla de prosa y poesía de un marido amante continuamente ofendido y rechazado por el objeto de su amor. El simbolismo se extendió incluso a los nombres de sus hijos. La familia tomó la forma del mensaje del profeta: una esposa errabunda, un primogénito (llamado primero «Dios dispersa» y después «Dios siembra»), una hija («No amada» y después «Amada») y un segundo hijo («No mi pueblo» y después «Mi pueblo»). Debe de haber sido todo un espectáculo para los vecinos, con tantas infidelidades y unos hijos de nombres tan curiosos y cambiantes. Nadie que siguiese el drama podría dejar de darse cuenta de su mensaje religioso.

No bastaban los discursos. Un profeta hebreo podía llamar la atención yendo desnudo y descalzo, llevando un yugo o rompiendo cacharros en público. En Babilonia, Ezequiel, cuya casa daba al Gran Canal de la ciudad, hizo de pronto un agujero en la pared, cogió su equipaje y lo llevó fuera, en plena noche. Al levantar tan bruscamente el campo, está

representando la derrota y el exilio de Jerusalén. Porque los hechos podían hablar con mayor fuerza que las palabras, como hablan todavía para los adivinos de los beduinos árabes. «Aquí estamos tratando con algo más que símbolos o emblemas; hay un impulso hacia la total identificación del individuo con la nación, incluso hasta el punto de interiorizar los pecados de todo el grupo en su propio cuerpo.» Era algo que se extendía hasta a los momentos más penosos. En una ocasión, la «palabra de Yahvé» dijo a Ezequiel: «Hijo del hombre, mira, voy a quitarte de improviso la delicia de tus ojos.» Su esposa, la delicia de su corazón, murió al caer la noche, pero, como le había ordenado Dios, Ezequiel compareció ante el pueblo por la mañana; no comía pan de luto ni daba la menor muestra de su dolor. El pueblo estaba asombrado, y Ezequiel les explicó el mensaje divino: lo mismo que Dios había matado a su esposa, así profanaría su Santuario, la «delicia de sus ojos»: sus hijos e hijas de Jerusalén caerían a espada. Como Ezequiel, no deberían ni lamentarse ni llorar por su pérdida, sino que iban a consumirse a causa de sus iniquidades. «Ezequiel será para vosotros como un símbolo... y cuando esto suceda, sabréis que yo soy Yahvé.»

La mañana siguiente a la muerte de su esposa, aquel hombre estaba ante sus oyentes, sin lloros ni debilidades, para decirles que su situación era un símbolo de la mucho peor que a ellos les aguardaba. El vigor de quienes soportaban esas horribles cargas, pensando que eran cosa de Dios, sigue conmoviéndonos de un modo directo y espeluznante. Nos conmueve también lo que veían. Desde *Amós* hasta el *Apocalipsis* de Juan, los profetas vieron señales y símbolos (la Vega de los Huesos Secos, el Caldero Hirviente, los Cuatro Jinetes), y sus intepretaciones nos los han metido en la cabeza. Tenían también visiones del cielo, cuidadosamente fechadas y situadas. Generaciones de místicos y visionarios, tanto fuera como dentro del judaísmo, han sido inspirados por una visión ocurrida en los años 730 a. C. y por otra vista en el Gran Canal de Babilonia en 593. En la primera, Isaías vio la corte celestial (uno de los serafines pareció tocar sus labios con un carbón ardiente). En la segunda, Ezequiel vio la carroza celeste y a Dios en su gloria; y cuando Dios le mostró un rollo escrito por ambos lados, respondió en medio de su visión comiéndoselo. Digirió, pues, totalmente el mensaje, «y fue en mi boca como miel por su dulzura». Muchos siglos después, cuando Juan comió un rollo «en el espíritu en el día del Señor», su sabor le fue mucho menos agradable; parecía amargo, afectado sin duda por su más duro contenido.

Hoy vemos a los profetas como voces que van contra la corriente y se enfrentan a su generación, ya sea en Jerusalén durante los años 730 o en Babilonia durante el Exilio. Es fácil, por tanto, imaginarlos como marginales, en especial a causa del estilo en el que con frecuencia escriben. Tienen modos poéticos; sus palabras aprovechan formas del habla familiar y del lamento y el canto fúnebres, así como el lenguaje judicial y el fiscal, el proverbio y la parábola. Para los herederos de la poesía visionaria romántica, tales voces suponen individuos que hablan en soledad y enfrentados a su mundo. Está también la fuerza de lo que denuncian. Hablan de la injusticia y de la opresión egoísta, y se convierten así en radicales sociales o políticos para sus admiradores modernos, que los ven como aliados y héroes en las luchas contra el dominio colonial o por una sociedad justa de Sudamérica.

Estas maneras de imaginar a los profetas son engañosas. Esos oradores tan poéticos no eran solitarios románticos, los Blake o los Shelley de su tiempo. En muchas sociedades antiguas, los poetas tuvieron un papel moral público, tanto en Grecia o Arabia como en el Israel de Débora o Amós. Lejos de ser figuras marginales, algunos de aquellos profetas tuvieron una íntima relación con el sacerdocio (especialmente Isaías, Jeremías y Ezequiel). La visión y la llamada de Isaías tuvieron lugar en el Templo, y el curso de las ceremonias matinales que en él se celebraban ha sido detectado de modo convincente en las imágenes del *Apocalipsis* de Juan. A veces los profetas decían cosas muy fuertes contra la confianza autosatisfecha de ese culto, pero no eran enemigos de todo el sistema. Tampoco eran los radicales sociales o políticos en que los han convertido sus admiradores modernos. Los profetas podían hablar contra ciertos reyes, pero no preconizaban un gobierno popular ni se oponían a la monarquía en sí. Ya en *Oseas* (3, 5) encontramos una imagen idealizada de David, que no es el de la historia cortesana, capaz de mentiras y adulterios tan odiosos como cualquiera de los que disgustaban a Oseas entre sus contemporáneos. Los profetas apenas tienen nada que decir sobre el sistema político o el gobierno, y sus opiniones sociales y éticas tienen más de tradicional que de nuevo y radical. Aunque hablen noblemente en favor de la justicia y contra la opresión de los pobres, no lo hacen a favor de una redistribución de la riqueza o de nuevos valores, desconocidos para sus contemporáneos. Su ética tiene más bien raíces tradicionales, las de unas leyes que podemos atribuir a un período anterior a su época. En Israel, ley y profecía

no deben ser románticamente enfrentadas. Los profetas conocían también la sabiduría tradicional en cuanto a la educación familiar, fijada para nosotros en las colecciónes posteriores de antiguos proverbios. También aquí los profetas se dirigían a oyentes «que habían perdido el contacto con las raíces de su cultura tradicional». Daban asimismo por supuesta la existencia de una ley natural, aplicable tanto dentro como fuera de Israel. Esta pretensión nos ayuda a ver una coherencia en las flaquezas que denuncia Isaías, y que no son sólo la opresión, la embriaguez, el orgullo, el lujo y la injusticia, sino también la idolatría y la busca de alianzas extranjeras, poniendo a otros pueblos por delante de la confianza en el único Dios. Es la presunción lo que subyace en todos estos pecados cometidos contra el orden natural de Dios y su creación. «La idea fundamental es el orden, una adecuada sumisión al lugar que uno tiene asignado en el esquema de las cosas... el evitar cualquier acto que pueda desafiar la supremacía de Dios o tratar de subvertir el orden por él establecido.» Como a los oyentes de los profetas, lo que a nosotros se nos presenta aquí son valores comunes a otras sociedades del Cercano Oriente, un odio a la arrogancia y a la excesiva presunción del hombre ante los dioses. El mensaje era más efectivo por tocar una cuerda tradicional. Armonizaba con un sentido poético de la justicia el que el hombre que acumulaba cosas acabase entre ellas en la mayor desolación, o que el que acaparaba tierras viese cómo su latifundio le daba una cosecha mucho menor que la de antes. Tales valores, con sus visiones de un orden tradicional, no constituían precisamente un credo revolucionario.

Todavía respondemos a muchos de esos valores, y también a quienes van contra corriente. Es fácil, pues, ver a los profetas únicamente como «laicos con sensibilidad moral», como santos patronales de la reforma social o incluso de las teologías de la liberación. Algunas de sus verdades del barquero nos parecen todavía las nuestras. Sin embargo, la ética es sólo una parte del mensaje de los profetas. Ven también más allá de los acontecimientos, hacia el futuro, y aquí plantean una cuestión muy sencilla: ¿Su visión correspondía a lo que sucedió? Dicho sin rodeos, ¿acertaron?

Es una pregunta que no agota el valor y el interés de los escritos proféticos y puede parecer un tanto simple. Algunos de sus admiradores modernos tienen muy poco que decir sobre ello, excepto que las predicciones no eran parte importante de la función de los profetas, quienes hablaban claro, explicaban, no predecían. Incluso si puede no ser siempre la pregunta adecuada para los profetas mismos, para

sus seguidores y herederos es indudablemente importante. Las predicciones y su cumplimiento eran algo extremadamente valioso para quienes hincharon los textos proféticos que hoy leemos. Retrospectivamente, añadieron verdaderos «pronósticos». También leían los textos más antiguos como si todavía hubieran de cumplirse. Esta costumbre pasó a los primeros cristianos, quienes con frecuencia escribían como si las palabras de los antiguos profetas se hubiesen de pronto cumplido en los acontecimientos de su fe. La predicción era vista como un eslabón entre el pasado y el presente cristiano. Todavía ahora hay quienes la ven como el principal lazo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Existe también la creencia de que lo que se dijo entonces puede todavía cumplirse en nuestra época. Incluso si una profecía ha resultado cierta una vez en el pasado, ¿no podría ser cierta de nuevo, en Libia quizá, en la política del Cercano Oriente, en un holocausto nuclear o allá en el Asia Central, en el paisaje reseco y envenenado que ha reemplazado recientemente al antiguo mar de Aral?: «El cielo está cubierto por una cortina salobre, el sol enrojece y desaparece entre el polvo salino. No hay ni un solo árbol; el ganado se va muriendo, la gente cae enferma, y muere...» ¿Será tal vez esta desolación el futuro del que hablaban los profetas? La creencia de que predijeron el futuro ha aumentado el volumen de los escritos que hoy circulan a su nombre, tiñó profundamente la Biblia cristiana y aflora todavía en las maneras de considerar nuestra propia época. Se trata, sin embargo, de una creencia a la que los historiadores pueden hacer una contribución decisiva.

II

«Escuchad la voz del bardo / quien ve el presente, el pasado y el futuro» (William Blake). Un profeta puede profetizar dos clases de futuros; bueno o malo. Cuando leemos las profecías buenas de la escritura hebrea, tendemos a dejar en suspenso la cuestión de su verdad. Los lobos no habitan todavía con los corderos, los niños no pueden meter mano en la guarida del áspid, pero la visión de que un día lo harán es la visión de un mañana mejor en el que las licencias poéticas son perdonables. Las profecías del mal son menos agradables, sobre todo cuando están henchidas de ira y venganza. Sin embargo, también puede haber tras ellas una visión moral, de justicia, quizá, para los débiles, o de castigo para la codicia y el orgullo. Es algo que puede sonarnos

a verdadero, cualquiera que fuese el destino del pueblo al que iban dirigidas. Buenos o malos, los detalles de ese futuro resultan secundarios al lado de los valores de que se les vio revestidos, ya fueran éstos la esperanza o el optimismo, la fe en la paz, la recompensa universal a las naciones, o un diagnóstico moral de los fallos de una comunidad humana.

Sin embargo, los profetas aseguraban repetir lo que les decía Dios y las visiones que él les aportaba. Sus palabras eran a menudo concretas, y sus visiones del futuro algo más que un simple arrebato moral. Hay veces en que la palabra de Dios parece extremadamente atinada. En el *Génesis*, Dios prometía multitud de descendientes a Abraham, y así ocurrió en la historia, cuando Israel creció, se dispersó por el mundo y se multiplicó. En el exilio, el Deuteronomista esperaba con ansia el bien que iban a recibir de manos de Dios, y antes de transcurridos treinta años desde que se escribiera ese texto, Israel fue restaurado en su tierra. Amós, Oseas y Miqueas habían advertido al reino septentrional de Israel que se encaminaba a su total ruina, y en los años 720 los asirios lo destruyeron por completo. En Jerusalén, Isaías predicaba, no el pacifismo, sino la política de no alineamiento frente al ejército asirio de Senaquerib, y en 701 a. C. ese enorme ejército se fue de las murallas de Jerusalén sin asaltar la ciudad. En los años 590 y 580 Jeremías insistía en que los babilonios eran demasiado fuertes para Judea y los egipcios un contrapeso en el que no podían confiar. Llegó la invasión babilónica, las fuerzas egipcias desaparecieron y, como había sido predicho, Jerusalén fue destruida. Jeremías dijo también que quedaba una esperanza para los exiliados que estaban ya en Babilonia, y unos cincuenta años más tarde Ciro permitió a los descendientes de esos exiliados regresar a Judea. Entretanto, en el exilio, Ezequiel vio una vega de huesos secos que un día vivirían e imaginó también el bosquejo ideal de un futuro Templo. Los huesos secos de la Israel exiliada vivieron y volvieron a su patria, y finalmente fue construido un nuevo Templo.

La previsión parece tanto más impresionante cuanto que más tarde autores anónimos añadieron «profecías» *a posteriori*. Profecías atribuidas a Isaías (hacia 740-700 a. C.) predijeron la llegada de Ciro en los años 530 a. C. Nuestro libro de *Isaías* combina las palabras de al menos dos y posiblemente tres profetas separados por unos doscientos años. A las personas que añadieron y combinaron esos dichos les preocupaba que sus profetas fueran vistos como personas que habían predicho acertadamente lo que iba a

suceder muchos años después. Especialmente afortunado fue el libro de *Zacarías*. Lo que hoy leemos en su nombre se deriva de al menos dos profetas diferentes, de los que el segundo comienza en el capítulo 9. Esta segunda parte fue escrita mucho más tarde, posiblemente incluso después de las conquistas de Alejandro Magno en la década del 330 a. C. (con frecuencia se ha sospechado que en 9, 3-6 hay una referencia a las hazañas de ese gran joven, pero, a regañadientes, dejo mi juicio en suspenso). De esta última parte, los capítulos 9 a 11 iban a ser uno de los mejores cazaderos de los cristianos que buscaban pruebas y profecías de los últimos días de Jesús (el asno del domingo de Ramos, el pastor cuyas ovejas se dispersan, el lanzazo en el costado de Jesús, las treinta monedas de plata). Presumiblemente, pensaban que esas palabras eran del propio Zacarías, dichas en el siglo VI a. C. (o incluso en el VII: *Mt.* 23, 35). De hecho, son muy posteriores, y tan ajenas a cualquier contexto que no podemos fecharlas con exactitud ni darles un lugar de origen sobre el que haya acuerdo.

Nos es posible detectar estos hábiles cambios no simplemente siendo escépticos, sino considerando el estado del texto y el tono del conjunto resultante. Los problemas del texto hebreo original son con frecuencia graves en los escritos proféticos, y en ninguna parte lo son más que en nuestro libro de *Jeremías*. Nos ha llegado en una traducción griega considerablemente más corta y dispuesta de modo diferente que el texto hebreo masorético, y que probablemente refleja una versión anterior y más pura de este libro tentador. Eso nos permite comprobar la versión masorética, de la que traducen la mayoría de las Biblias, y estar al acecho del relleno posterior. Las supuestas predicciones se multiplicaron a medida que aumentaba el volumen del libro. En el capítulo 27, Jeremías habla de unos objetos muy disputados, los utensilios del Templo de Jerusalén, y empieza con una reprimenda a los profetas que dicen que esos utensilios volverán a la ciudad después de su traslado en 597 a. C. El texto griego termina con este reproche realista, pero el hebreo posterior ha utilizado la percepción retrospectiva y hace al profeta prever los movimientos futuros de esos objetos, de Babilonia a Jerusalén, a donde (se supone) regresaron en la muy posterior época de Esdras. Un relleno de esta especie resulta de lo más profético.

La forma misma y la apariencia de los libros proféticos son también engañosas. Nos ofrecen palabras fuera de contexto, seleccionadas de un conjunto mucho más amplio perdido para nosotros. Esta falta de contexto oculta lo que el

profeta puede haber querido decir y nos invita a buscar profecías a largo plazo. En esto los adaptadores tenían especiales poderes. El núcleo principal de las palabras de Jeremías fue dispuesto en un libro que era un mensaje obvio para los exiliados en Babilonia después del año 587, y quienes lo hicieron añadieron más prosa y narrativa que muestra que compartían el enfoque del Deuteronomista. Hay incluso quienes se preguntan si deuteronomistas de análoga mentalidad habrán adaptado nuestros libros de *Amós, Oseas* y otros que hablaban en el Israel septentrional. Tal como hoy los leemos, parecen dirigirse al meridional, a Judá. Tal vez los adaptadores cambiaron su intención original.

Adaptadores, actualizadores e intercaladores fraudulentos han aumentado así nuestra impresión de estar ante pronósticos de largo alcance. Pero ¿qué hay de los propios profetas? Sus adaptadores ¿han distorsionado sus prioridades? Cuando ellos hablaban con aquella contundencia, ¿estaban previendo el futuro o previendo a sus oyentes para tratar de evitarlo? ¿Por qué habría la «palabra de Yahvé» de ser inflexible? Si el pueblo respondía a la advertencia y las circunstancias cambiaban, ¿no podía evitarse ese futuro? Los profetas advertían, no predecían. ¿Era un pronóstico certero señal de que su misión había fracasado?

Se ha pensado que el propio carácter de la lengua hebrea favorece el fenómeno. Sus verbos carecen de tiempos futuros, de modo que una afirmación general («Yahvé castiga...») puede ser tomada equivocadamente por una profecía («Yahvé castigará...»). Quizá los traductores hacen parecer a los profetas más proféticos de lo que pretendían ser. En *Joel* 2, 1 solemos leer «llega el día de Yahvé, está cerca», pero la primera frase significa también «ha llegado», y la segunda puede haber sido añadida para salvar el crédito de Joel si ocurría. Increíblemente escurridiza, podía significar «está cerca», o «ha llegado», o «llega», o «se acerca»... ¿Qué lengua mejor para los fines de un profeta?

Sin embargo, no era una lengua en la que no pudiera decirse nunca nada concreto acerca del futuro. Los verbos hebreos carecen de ciertos tiempos, pero no es verdad que por ello los hebreos tuviesen una idea borrosa de la frontera entre futuro y pasado. El contexto casi siempre lo dejaba bien claro, como sabían los profetas y sus oyentes. Los verbos hebreos expresan las acciones como completas o incompletas. En el decir profético, verbos como «morir» o «regresar» tenían un evidente sentido futuro cuando eran usados en la forma incompleta. Si un profeta quería predecir, no sería su hebreo el que lo detuviese.

Tenemos también que pensar por qué los profetas, desde Amós en adelante, se pusieron a hablar y por qué sus palabras fueron recordadas a partir de la década de 760, mientras que de Natán o Samuel sólo se hablaba en los relatos. Si su único propósito era denunciar, y quizá iniciar un cambio, debieron de empezar a hablar porque estaban particularmente afectados por los pecados y la mala conducta de los israelitas. A algunos de ellos les preocupaba también obviamente el culto promiscuo. Oseas, sobre todo, hablaba contra el culto de otros dioses junto a Yahvé. Fue él quien creó ese perverso trío, idolatría, adulterio y los celos de un dios cornudo. No obstante, este tipo de culto no era nuevo ni estaba aumentando, mientras que los otros pecados de que se hablaba parecen corrientes y molientes: los ricos eran duros con los pobres; había continuamente adulterio, y unas mujeres mimadas, las «vacas de Basán», se mostraban cada vez más orondas y egoístas en un mercado en alza como el israelita. ¿Era todo ello tan diferente de como se había comportado el pueblo en los días de Ajab o incluso en los del sabio Salomón? También entonces los carreteros debían de ser gente dura de pelar, y los tratantes de caballos no pueden haber sido moralmente mucho mejores. Tal vez a mediados del siglo VIII había más oportunidades para que los ricos fuesen todavía más codiciosos, pero ¿se trataba realmente de una sociedad con una enfermedad tan nueva que su mera visión hiciese a un profeta saltar?

Sus palabras eran de lo más desolador. Sabemos de muchos profetas anteriores por los relatos de *Samuel* y *Reyes* que el Deuteronomista entretejió. La principal diferencia entre las palabras de un Elías y las de un Amós o un Oseas es tajantemente simple. Los profetas de los libros de narrativa histórica dirigen sus predicciones contra individuos y familias, casi siempre reinantes. Amós, Oseas y sus herederos las dirigen contra todo el pueblo. A causa de los pecados de unos cuantos peces gordos, adúlteros y adoradores de Baal, todo el pueblo de Israel (dicen) va a ser aniquilado. «Así dijo Yahvé...» Las cómodas ideas de una relación especial, de haber sido elegidos por Dios, o la esperanza de reparar las culpas matando y quemando animales en un templo eran devastadoramente engañosas.

El castigo es indiscriminado y realmente horrible si pensamos en lo que eran las vidas de la mayoría de los israelitas pobres; por tanto, ¿era el castigo el punto de partida de los profetas? Al subrayar sus mensajes morales y leerlos como advertencias éticas, ¿no estaremos entendiendo

mal su misión? Supongamos que empezaron con unas «palabras de Yahvé» de que la ruina de Israel era inminente, con la horrible convicción, procedente de Dios, de que se avecinaba un desastre. ¿No podían las advertencias éticas, los diagnósticos de pecado, ser algo secundario, un intento de explicar por qué Dios se proponía obrar de pronto de un modo tan horrible? En los libros de los profetas del siglo VIII hay condenas, pero rara vez una exhortación al cambio. Amós, Oseas o Miqueas sugieren muy rara vez que las cosas podrían todavía ocurrir de otro modo, y cuando sus libros mencionan el arrepentimiento puede tratarse de una idea intercalada por un captador posterior o incluido como parte del castigo: «Tal vez no percibamos el pleno y terrible impacto de la clásica profecía que sentencia hasta que nos damos cuenta de que una parte sutil de esa esencia reside en la ineficacia temporal del arrepentimiento al que el pueblo era no obstante llamado.»

Este nuevo énfasis ha sido relacionado incluso con las formas del discurso profético. Cuando los profetas denuncian a sus conteporáneos, tienden a basar lo que dicen en su propia autoridad. Cuando hablan del inminente castigo, puntualizan sus palabras con un «Así dijo Yahvé». Seguramente la palabra de Yahvé es aquí lo más importante, una señal de sus prioridades. En tal caso, el futuro llegaba antes para ellos y se sentían obligados a decir lo que preveían. Las denuncias morales, el diagnóstico del pecado, nacían de su convicción en cuanto al futuro; trataban de explicar lo que Yahvé estaba a punto de hacer. Si tales explicaciones eran más bien nimias, Yahvé era Yahvé. ¿Quién podía justificar sus caprichos? El ceño de los antiguos profetas estaba moralmente fruncido, pero según esta interpretación de su lógica, hablaban al modo de esos barbudos con pancartas que nos anuncian que «se acerca el desastre».

Vistos a esta luz, a los profetas del siglo VIII les preocupaba sobre todo el futuro. El énfasis en el arrepentimiento se desarrolló más tarde, en Jeremías, donde es tan sólo uno entre otros temas, y sobre todo después del Exilio, cuando los profetas empezaron a entrever la esperanza de un nuevo comienzo. Fue adoptado por el Deuteronomista, que escribía su gran historia en el exilio, e impuesto por adaptadores de su misma mentalidad a otros libros proféticos, especialmente al de *Jeremías*, que hoy leemos transformado. Al considerar a los primeros profetas como predicadores morales, prescindimos de su principal inspiración: el futuro que preveían.

Este modo de leerlos cambia muchas expectativas de los

cristianos, pero no agota el relato. «Así dijo Yahvé» no siempre precede a una predicción bestial o una advertencia. Tal como hoy los leemos, los profetas están a veces indecisos, como lo estaba tal vez la voluntad de Dios. En ocasiones llaman al arrepentimiento, incluso Amós, en versículos que no son demostrablemente un añadido posterior. Las reconstrucciones de la lógica de un profeta pueden también ser a veces demasiado tajantes. Quizá las predicciones de ruina total eran tan desproporcionadas con los pecados por una simple necesidad profética, la de ser escuchado. Los Elías y los Natán eran ya historia; había decenas de otros buenos profetas, y ¿cómo iba un «boyero, descortezador de sicómoros» como Amós a lograr ser ampliamente reconocido? Las exageraciones no tienen por qué haber sido conscientes o artificiosas; todos conocemos a esa lumbrera que predice un desastre basándose en pruebas mínimas y logra así una audiencia, e incluso seguidores, aunque su deducción sea totalmente inverosímil.

No obstante, las convicciones acerca del futuro eran extremadamente importantes, de una importancia tal vez no absoluta pero sí mayor que la de las llamadas a la reforma moral, que son lo primero en que se fijan los lectores modernos. En vida de Jeremías, vemos la constante lucha de éste contra otros profetas que recomendaban lo contrario que él. Hemos de creer que esta lucha era entre verdad y falsedad, no entre dos tipos de afirmaciones capaces de provocar cambios morales. La falsedad, no las advertencias fuera de lugar, era lo que distinguía al falso profeta (*Dt.* 18, 16 ss.), aunque la gente no estaba probablemente tan falta de sutileza como para pensar que los falsos profetas no decían nunca nada que fuese verdadero.

Por tanto, no es ocioso preguntarse hoy si los profetas predecían el futuro y si lo hacían con acierto. Hay en ello un aspecto obvio, excepto para la posteridad. Cuando los profetas predecían la ruina inminente, deben de habérsela predicho a sus contemporáneos. De nada serviría que Isaías hablase para seis siglos después ante un auditorio que para entonces llevaría mucho tiempo muerto. El significado primordial debe referirse a la vida de quienes escuchan. ¿A quién le importa realmente el pecado de talar los bosques si el mundo no va a empezar a calentarse hasta dentro de seiscientos años? Algo se presentará probablemente en la creación de Dios para cambiar tan remota predicción. Cuando los profetas dan una visión general de una nueva época de furia o de paz, su escala temporal puede ser más vaga y más a largo plazo. Cuando son concretos, y hablan de ene-

migos del norte o del oeste o de la ruina total para Israel y la caída de Jerusalén, no están prediciendo cosas que ocurrirán en la década de 1990, sino sucesos precisos que sus propios oyentes podían prever.

Nuestras posibilidades de encontrar profecías que hayan resultado falsas pueden parecer mínimas. Es probable que los adaptadores las hayan omitido o reformado; sus términos pueden haber sido olvidados, o haber sido convertidas en generalidades imprecisas. No obstante, hay ejemplos, y voy a seleccionarlos en tres grupos: profecías concretas de un destino individual, predicciones del resultado de grandes acontecimientos políticos y predicciones concretas de un brillante futuro. En los libros de los *Reyes* muchos profetas predicen al destino de una persona o lugar importantes, pero el Deuteronomista, su autor último, es demasiado astuto para permitir que esas profecías no se cumplan. En los propios libros de los profetas parece haber más de un conflicto. En *Amós* 7, 11 se dice que éste predijo que el rey Jeroboam moriría por la espada; en *Oseas* 1, 4 se le dice a éste qué nombre debe poner a su hijo a fin de hacer pública la intención de Yahvé, que «dentro de poco» iba a castigar a la casa de Jehú y a poner fin al «reino de la casa de Israel». Según *Jeremías* 22, 19, Joaquín, rey de Judá, será «enterrado como un asno, arrastrado y arrojado fuera de las puertas de Jerusalén». Joaquín fue el rey que arrojó al fuego el rollo de las profecías de Jeremías, y, según 36, 30 (copiado fielmente, se nos dice, por Baruc, el escriba de Jeremías), «su cadáver será arrojado al calor del día y al frío de la noche».

Es cuestión delicada si alguna de estas profecías resultó cierta. Según *2 Reyes* 14, 22, el rey Jeroboam «reposó con sus padres» tras un largo reinado de cuarenta y un años. Es, sin embargo, un sacerdote hostil quien nos cuenta que Amós había «hablado» contra el rey (7, 10 ss.), en tanto que las palabras atribuidas al propio Amós sólo predicen la muerte a espada para la «casa de Jeroboam» (el hijo de Jeroboam fue efectivamente asesinado y la dinastía terminó). Quizá el sacerdote desfiguró lo que anunciaba Amós. También puede ocurrir que la versión del sacerdote sea acertada, y los adaptadores de Amós le hayan echado una mano (cambiando el rey por «la casa del rey»). En *Oseas* 1, 4, éste quizá esté en lo cierto en lo que dice de la casa de Jehú («dentro de poco» daba a entender un plazo de unos diez a quince años), pero no en lo del «reino». La muerte del último de la casa de Jehú no puso fin a la monarquía en el norte; ésta duró todavía otros veinti-

tantos años. Ni siquiera está claro que las palabras de Oseas se refieran únicamente a esa monarquía. Según una opinión, se refieren a la monarquía en «todo Israel», incluidas las de Judá y Jerusalén, que duraron más de ciento cincuenta años. En cuanto a Joaquín el quemador de libros, también descansó con sus padres, según *2 Reyes* 24, 6. Nada se dice de una muerte violenta o un entierro de paria, y tradicionalmente, «descansar con los padres» se entiende como un final pacífico. En este caso los adaptadores de Jeremías permitieron que una profecía asombrosamente falsa se repitiese por dos veces sin eliminarla. Aunque las implicaciones pacíficas del «descansar» han sido puestas en duda recientemente, sigue siendo el caso que no hay nada escrito en otro lugar sobre la muerte de Joaquín que coincida con la profecía de Jeremías, aunque un final más violento para él hubiese probablemente convenido al punto de vista del libro de los *Reyes*. Es probable que también aquí la «palabra de Yahvé» se equivocase. En otras ocasiones, cuando parece atinar con el mal fin de un faraón o de un rey de Babilonia, la razón es muy sencilla: esa profecía fue escrita después de ocurridos los hechos.

En asuntos políticos, el futuro no era menos complejo. ¿En quién pensaba exactamente Amós al hablar de los devoradores del reino de Israel? En los años 720 los asirios cumplieron su predicción, pero cuando él hablaba, en las décadas de 760 y 750, un renacimiento del poder asirio hubiera sido una conjetura descabellada. Quizá se refiriese a los arameos (en esto continúa la discusión). Las predicciones de Isaías suscitan problemas todavía más inquietantes. En 701, el ejército del rey Senaquerib se retiró cuando estaba ante las murallas de Jerusalén, hecho que conocemos también por la versión oficial asiria. En *2 Reyes* tenemos dos relatos de esa retirada: en 18, 13-16, el rey Ezequías se somete al rey asirio y le paga el tributo de rigor; en *2 Reyes* 19, tras una larga profecía atribuida a Isaías, «el ángel de Yahvé» mata «a ciento ochenta y cinco mil» asirios, tras de lo cual su ejército se vuelve derrotado a Nínive. A continuación muere Senaquerib, aunque sabemos casualmente que no murió hasta veinte años después de esa campaña.

En el libro de *Isaías*, el profeta denuncia claramente los intentos del rey Ezequías de aliarse con Egipto contra Siria entre 705 y 701. Son palabras que encajan bien en el contexto histórico. Hay también oráculos sobre el orgullo de los asirios y su futura ruina (10, 5 ss.; 14, 24; 17, 12; 29, 28; 31, 5). Es natural unir ambos temas y suponer que Isaías

denunció la búsqueda por su rey de alianzas extranjeras y siguió denunciando asimismo a Asiria y asegurando que también a ella le llegaría su hora (y le llegó, pero aproximadamente un siglo más tarde). No obstante, hay motivos mucho más poderosos para separar ambos temas: cuando Isaías ataca la búsqueda de ayuda extranjera por parte de Judá, habla como si la suerte de Judá estuviese ya echada y Yahvé fuese a caer sobre ella como un voraz león (31, 4 ss.).[1] La futura ruina de los asirios es un tema aparte, profetizado en una ocasión posterior, o bien añadido a la obra de Isaías. En la visión del propio profeta, un ejército invasor iba a causar estragos a una Jerusalén infiel, en una profecía tan desoladora como cualquiera de las de Amós. En otra ocasión, Isaías puede también haber hablado de la inminente ruina de Asiria, pero si así fue, se equivocaba en ambos casos. Lejos de verse destruidos, Ezequías y Jerusalén se rindieron y compraron inteligentemente su supervivencia. En cuanto a los asirios, volvieron más ricos a su tierra y sobrevivieron todavía casi un siglo, la mayor parte de él en la cima de su poder. Esta discrepancia preocupaba a los herederos de Isaías, y en *2 Reyes* 19 podemos leer su versión alternativa: Isaías predice la ruina de Asiria (no la de Judá) en el año 701, y un ángel de Yahvé lleva a cabo milagrosamente una matanza a fin de demostrar el acierto de su profecía.

Este incidente sigue siendo uno de los campos de batalla textuales, pero hay profecías más claras. En *Isaías* 20 leemos cómo el profeta anduvo desnudo y descalzo durante tres años para recalcar su profecía de una inminente conquista de Egipto. Estaba cumpliendo un mandato de Yahvé. En *Jeremías* 43 encontramos a este profeta en Egipto tras la ruina de Jerusalén en 587 a. C. Está cogiendo grandes piedras y escondiéndolas en el cemento de la obra que se hallaba a la entrada del «palacio del Faraón», en la ciudad fronteriza egipcia de Tafnis, para simbolizar (según lo dicho por Yahvé) que el rey Nabucodonosor de Babilonia reinaría en Egipto y pondría «su trono sobre estas piedras que he escondido». Un desastre total se prevé también para todos los judíos en Egipto (*Jer.* 44). No es en ellos en quienes está depositada la esperanza.

Tanto lo de andar desnudo como lo de amontonar piedras resultó estar fuera de lugar. No hay constancia de ninguna conquista de Egipto en vida de Isaías, y aunque se sabe

1. El sentido que dan a este pasaje las versiones españolas es más bien el contrario. *(N. del t.)*

que Nabucodonosor combatió contra el faraón en 568-567, no hay pruebas de que instaurase su trono o su reinado en el país. Lejos de allí, Nilo arriba, un grupo de judíos continuó, a pesar de Jeremías, sirviendo y rindiendo culto a Yahvé. Los encontramos en sus papiros ya hacia el año 410 a. C., cuando están muy ocupados enviando peticiones de ayuda y nadie ha acabado con ellos, a pesar de algunos contratiempos. Tenían una tradición de ceremonias religiosas en su templo independiente y la simpática costumbre de rendir culto a Yahvé junto a otros dioses.

Derrotas y muertes eran conjeturas arriesgadas, pero los bienes eran sin duda una apuesta más segura. Si se formulaban de un modo general, podían seguir vigentes durante muchos años. Sin embargo, los profetas eran muy dados a la sobreexcitación humana. En el capítulo 9, Isaías saluda al nuevo príncipe de la paz sin fin («Que un niño nos ha nacido»), pero si se refería a Ezequías o a un vástago real, sus esperanzas de eternidad eran extravagantes (el «niño» no duró, y la lectura de largo alcance cristiana del pasaje está fuera de lugar). En los años 520 hemos visto que tanto Zacarías como Ageo amontonaban esperanzas coronadas y loores sobre quienes dirigían la reconstrucción del Templo de Jerusalén durante un período turbulento en la corte persa. «Conmoveré los cielos y la tierra», dice Yahvé a Ageo en 2, 21; pero la paz no tardó en volver al Imperio persa y Zorobabel desapareció de la historia. No era el «Ungido», y Zacarías tuvo después una visión que cancelaba las perspectivas de unos meses antes. El optimismo mal fundado era muy fácil en esa época trascendental. Alrededor del año 530 lo encontramos, sobre todo, en un profeta desconocido al que los adaptadores han hecho pasar por Isaías.

En *Isaías* 45, 1 ss., este observador judío desconocido saluda al rey persa Ciro como el Ungido de Yahvé. Estaba hablando de Babilonia, evidentemente después de su captura. La ciudad no había sido ni destruida ni incendiada, al contrario de lo que afirman varias profecías contra ella que aparecen en nuestro libro de *Jeremías*. Ciro resultó ser el rey que permitió a los judíos volver a Jerusalén —quizá las alabanzas de ese mismo profeta impresionaron a sus consejeros e influyeron en ello—, pero ni el regreso ni su impulsor respondieron a las expectativas. Durante el reinado de Ciro apenas se hicieron progresos en la reconstrucción del Templo; no hubo una nueva edad de oro, y el nuevo Ungido tuvo un final horrible del que él mismo fue culpable. El historiador griego Heródoto aseguraba conocer muchos relatos diferentes de la muerte de Ciro; pero, intencionada-

mente, cuenta la versión en la que al rey le echa la bronca una reina de los bárbaros escitas. Mucho más allá del río Oxo, Ciro invade las estepas de Asia central, sólo para tener que oír que es un tipo agresivo que nunca «se sacia de sangre». En la batalla que sigue, los escitas lo matan, y su reina llena un pellejo de vino con sangre humana, busca el cadáver de Ciro y mete la cabeza del «Ungido de Yahvé» en el pellejo para tomarse la venganza que un sujeto tan belicoso merece.

En resumen, los profetas profetizaron, prediciendo determinados sucesos a lo largo de los altibajos de al menos doscientos cincuenta años. Sin embargo, los acontecimientos eran escurridizos, y las previsiones de las profecías no son más impresionantes ni más precisas que la de cualquier corresponsal extranjero medianamente competente. Podemos admirar la visión moral que tenían de la verdad, y respetamos sobre todo lo difícil de su situación, el peligro que corrían a manos de reyes y otros enemigos, e incluso, como pudo constatar Jeremías, de personas nada dispuestas a cambiar bajo la amenaza del desastre, o incapaces por naturaleza de hacerlo. Pero deberíamos respetar también al israelita corriente. En los libros y relatos proféticos hallamos atisbos de otros profetas, los Micaías y Anonías a quienes los titulares se oponen. Como inversores inseguros, las personas sencillas se veían ante consejos enfrentados. Todos parecían igual de sinceros, y aseguraban transmitir las palabras de Yahvé. Quienes habían sobrevivido a Amós o recordaban a Isaías en el año 701 eran lo bastante viejos para saber que sus predicciones, procedentes de Yahvé, simplemente no se habían cumplido. ¿Por qué, entonces, habrían de hacer más caso a unas que a otras? Las predicciones, como circulares de los enterados, resultaban siempre seductoras, pero medidas sencillamente en términos de su porcentaje de logro había motivos muy claros para dejar a Isaías y a Ageo, a Jeremías e incluso a Amós, a merced de sus convicciones.

No obstante, los profetas tuvieron más suerte con sus amigos y editores que con el curso exacto del futuro. Cuando hoy los leemos, la mayor parte de sus rivales han sido eliminados, los contextos han sido suprimidos o alterados, se ha dado entrada a la visión retrospectiva y los fracasos han sido evitados por diversas vías. Si un desastre predicho no ocurrió, ¿fue quizá porque el pueblo hizo caso y se arrepintió ante Dios? En 3, 12, Miqueas predice que «por culpa vuestra, Sión será arada como un campo, y Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas». Hacia el año 600

a. C. nada semejante había ocurrido, pero podemos ver en *Jeremías* 26, 18 ss. que el pueblo explicaba el fracaso asegurando que el rey Ezequías se había arrepentido de sus pecados y evitado así la predicción. Tradicionalmente, sin embargo, se tenía a Ezequías por tan virtuoso que difícilmente pudo encontrar algo de lo que valiese la pena arrepentirse. Entre todos los profetas del siglo VIII, las palabras originales de Miqueas habían sido probablemente los anuncios más desoladores en infortunios y calamidades incontrovertibles. El arrepentimiento fue invocado para dejar a salvo su credibilidad.

Si no había ocurrido lo peor, ¿no podía ser porque el pueblo se había hecho mejor? Si no había sucedido lo mejor, ¿no podían ellos haberse hecho peores u omitido una condición importante, por ejemplo la de reconstruir el Templo? Incluso si la gente seguía siendo más o menos como de costumbre, ¿qué pasaba con Dios? En un arrebato conmovedor, el propio Jeremías expresó su creencia de que Dios le había engañado y no le había hecho decir más que mentiras. El pensador cristiano Orígenes utilizó sus versículos para respaldar su opinión de que había mentiras beneficiosas que los cristianos inteligentes debían sostener ante sus hermanos más simples. Si la palabra de Dios no era un engaño, ¿no podía tratarse de una auténtica vacilación? Al fin y al cabo, en el Paraíso Dios había amenazado con la muerte para en seguida retroceder a la simple advertencia. ¿Por qué no podía arrepentirse de un propósito brutal y comportarse como cualquier liberal amigo de la equidad? (*Am.* 7, 4-6 da un ejemplo de ello; *Ez.* 26 predice muy claramente que Nabucodonosor tomará y destruirá Tiro, pero en 29, 18 la «palabra de Yahvé» ha cambiado de tono y se dice que Dios le entregará Egipto a su ejército como paga por los esfuerzos en vano contra Tiro.) Las complicaciones eran interminables. Cuando los profetas hablaban, ¿quién debía cambiar primero? ¿Dios, cuya palabra creían estar predicando, o los oyentes, que podían entonces demostrar que la profecía era falsa? Para los oyentes, la cosa era difícil, pero para los profetas podía resultar contraproducente, al menos hasta que sus adeptos rehiciesen lo dicho por ellos y lo convirtiesen en manuscritos para una nueva generación.

III

En los siglos anteriores al Exilio, probablemente antes del 300 a. C., el conflicto entre la verdadera profecía y el arrepentimiento, el conocimiento de Dios y la misericordia divina impulsaron a un autor desconocido a componer una obra maestra menor sobre los dilemas de la vocación de profeta. En *2 Reyes* 14, 25 (a mediados del siglo VIII), se dice que un profeta, Jonás, predijo el dominio de Israel sobre una extensa y reacia porción del Cercano Oriente. Nada más se sabe de él hasta que le fue atribuido un relato propio.

Sus grandes líneas son muy simples. Yahvé dice a Jonás que vaya a Nínive y «clame contra ella» a causa de su maldad. Jonás se niega y toma un barco para Tarsis, la dirección contraria. Se desata una tormenta; a los marineros los invade el pánico; Jonás revela su pecado contra Yahvé y dice que lo tiren por la borda; la tormenta se calma; los marineros rezan al dios de Jonás y un monstruo marino se traga al náufrago y lo salva. Hasta la Edad Media no fue identificado el monstruo con una ballena (el texto griego de *Mateo* 12, 40 no lo especifica). No hace mucho, en los años sesenta, «cerca de las instalaciones petrolíferas de Mosul, el piadoso visitante podía todavía admirar los restos de la ballena de Jonás en una mezquita que lleva su nombre».

El relato amplía sus horizontes. Las gentes de Nínive son gentiles, y sin embargo Yahvé quiere castigar su maldad. Como los antiguos profetas, el autor se había dado cuenta de que había leyes de conducta universales, que una justicia natural se extendía más allá de Israel y que a Dios y a sus enviados no les preocupaban sólo las violaciones de la ley judía. En cuanto a la desobediencia de Jonás, se nos dice que ha huido sabiendo «que Tú eres un dios clemente, misericordioso y paciente, lleno de compasión y pronto a arrepentirse del mal». No es que Nínive fuese peligrosa, aunque era extraordinariamente grande; tres días se tardaba en cruzarla, como a Londres en horas de oficina. Era que Dios tenía un corazón blando. ¿Y si los ninivitas cambiasen de costumbres? ¿Por qué ir al este y clamar anunciando una catástrofe inminente en medio de un atasco de tráfico si Dios y los oyentes podían cambiar de opinión y demostrar que el profeta se equivocaba? Jonás se niega a hacer de Amós o de Oseas y quedar después como un tonto. Nínive era Nínive («los enemigos más bárbaros y salvajes de Israel, comparables —según un estudioso— a los técnicos que manejaban las cámaras de gas de Auschwitz»). ¿Por qué ir a advertirles, si como resultado Yahvé podía volverse atrás de su palabra, salvar al enemigo y desacreditar a su propio enviado? Los indicios de decadencia liberal habían empezado ya a mostrarse en el Paraíso. Yahvé había amenazado a Adán con la pena de muerte, pero apenas llegó el momento de aplicarla, la canceló. ¿Por qué correr el riesgo de ser utilizado para permitir a un Dios liberal escapar a su verdadera condición?

Los marineros, buenas personas, son gentiles, pero acaban por adorar al Dios de Jonás. Tratan de salvar a su pasajero; piden perdón a Dios, y sólo lo lanzan al mar cuando no les queda otro recurso. El propio Jonás está dispuesto a morir, porque no quiere que aquellos buenos gentiles perezcan por culpa de su desobediencia.

Sin embargo, Yahvé hace que a Jonás se lo trague un monstruo marino, y, tras un entreacto típicamente lúdico, en el que se atribuye a Jonás un largo himno de gracias fuera de contexto, vuelve a decirle que vaya a Nínive. Esta vez Jonás obedece. Va y clama: «Dentro de cuarenta días Nínive será destruida.» Miqueas o Amós no habrían sido más crudos; pero, a diferencia de Israel, los ninivitas escuchan. Ellos «creyeron a Dios». Empiezan a ayunar y se visten de saco «desde el mayor hasta el más pequeño». Cuando el rey y sus nobles se enteran, ordenan todavía mayores reparaciones: todo animal, incluso el «ganado mayor y menor», debe ayunar y vestir de saco; mantas, quizá, para el ganado y chaquetillas cenicientas para los gatos asirios. «Al ver Dios lo que hacían y cómo se habían convertido de su mala conducta, tuvo compasión de ellos y no llevó a cabo el mal con el que los había amenazado.» Hoy podríamos preguntarnos si Dios es realmente omnisciente, y en tal caso, ¿sabe desde un principio que Nínive se salvará? Ni Jonás ni el autor ven el relato en estos términos: Nínive (dan a entender) puede no escuchar y tener que ser destruida. También para Dios existe una auténtica incertidumbre. De cualquiera de esos dos modos, será Jonás el que salga perdiendo. Al arrepentirse, los ninivitas refutan su profecía; pero si no se arrepienten, su misión es inútil. (¿Para qué enviarlo, si Nínive no va a hacerle caso y será destruida de todos modos?)

El autor (y Jonás) veían la paradoja de los profetas: «El único profeta verdadero es el ineficaz, aquel cuyas advertencias no llegan a materializarse. Todos los buenos profetas son profetas falsos, que invalidan sus palabras por el

hecho mismo de pronunciarlas.» Por tanto, Jonás se enfada y pide a Dios que tome su vida. El Señor le interroga («¿Crees tener razón al enojarte...?»), y él se instala al oriente de la ciudad, esperando a ver qué le ocurre a ésta. ¿Volvería Nínive a pecar y cambiaría Dios de parecer, quizá al ver a su profeta tan enfadado? No era tanto que a Nínive, ese «enemigo bárbaro y salvaje», se le hubiera permitido salvarse; era sobre todo que Jonás había sido avergonzado públicamente y le habían hecho quedar como un tonto. «Es la misma rabia que puede darle al bondadoso director de Salvad la Tierra después de haber estado advirtiéndonos que millones de personas perecerán dentro de poco en nuestro planeta debido al efecto invernadero.»

Cuando los marineros gentiles están en peligro de muerte, Jonás accede a morir por ellos, pero cuando Nínive la gentil escapa de la muerte mediante el arrepentimiento, se sienta y pone mala cara. Como respuesta, Dios envía una planta de crecimiento rápido para dar sombra a su profeta. Después manda un gusano para secarla. Jonás está enfadado porque echa de menos la sombra. Dios (que ya ha demostrado lo destructivo que puede ser) le reprocha tener lástima de una simple planta y creer que él no va a tenerla de Nínive donde hay «ciento veinte mil personas» que «no saben distinguir su derecha de su izquierda, y una gran cantidad de animales». A Jonás, que había tenido compasión de los marineros gentiles, se le muestra ahora que debe compadecer a una ciudad cuya «supina ignorancia» habla en favor de sus gentiles. El relato mantiene su universalidad, desde las tormentas hasta los mares, el viento y el sol, los oscuros animales vestidos de saco, los dos grupos de gentiles y la planta comida por los gusanos. Tradicionalmente, se ha considerado que esa planta era una calabaza,[2] pero la palabra hebrea es incierta. Cuando los traductores bíblicos al latín la convirtieron en hiedra, Agustín sabía de congregaciones del norte de África que se alborotaron hasta que la calabaza fue devuelta al texto. A la hiedra no le hubiera gustado Nínive. Cuando Alejandro Magno trató de plantarla allí cerca, la mató el calor, no los gusanos celestiales.

Con todas sus paradojas, este relato plantea claramente la situación de los profetas. ¿Por qué ser un Amós y predicar el desastre, o un Jeremías a quien Dios podía estar engañando? En su misericordia, Dios era más grande que todos ellos; pero el profeta tenía que renunciar a su dignidad para que Dios pudiera ser maravillosamente liberal y volverse atrás de lo dicho y profetizado. La cosa no tenía el carácter de una verdadera profesión. El pueblo hostigaba a esos profetas y rasgaba sus rollos. Se burlaban de ellos, no les creían y eran odiados en sus propios países. Los profetas iban contra la corriente, y se creía que habían sufrido, quizá incluso muerto, a causa de lo que decían. Para rematarlo, Dios podía ir después y demostrar que estaban equivocados. Debía de haber otro camino para alguien que pensase como el inventor de Jonás. En el libro de *Daniel* podemos descubrir esa otra vía, la ingeniosa alternativa de «el único libro de la Biblia cuyo origen y propósito pueden ser conocidos con certeza».

El libro tiene los ingredientes familiares de un relato bíblico de éxito: su protagonista probablemente nunca existió; le fueron atribuidas visiones que nunca tuvo y hechos que nunca llevó a cabo, y el libro mismo surgió de dos fuentes independientes, hábilmente unidas, mientras que sus fechas y sus reyes no son auténticos y su escenario es sólo una ficción que pretende ser historia. El propio Daniel es una figura enigmática. En el libro de *Ezequiel* se le menciona de pronto como alguien muy sabio que conoce secretos del futuro y va a ser uno de los tres únicos supervivientes (junto con Noé y Job) de la cólera de Dios ante el pecado humano (*Ez.* 14, 4; 28, 3). Su nombre significa «Dios ha juzgado» y parece referirse a un sabio legendario que les era familiar a los oyentes judíos. El nombre Danel (no Daniel) ha sido encontrado en tablillas del poblado cananeo de Ras Shamra escritas mucho antes, en el segundo milenio a. C., pero las fuentes judías conocían a otro Danel, supuestamente hijo del legendario Enoc. El nombre de Danel en las tablillas no demuestra que un Daniel real haya vivido en el pasado histórico.

Como Jonás, Daniel se convirtió en punto de apoyo para relatos posteriores. Todos los que nos han llegado lo sitúan en la corte del rey babilonio Nabucodonosor, adonde se decía había sido deportado a principios del siglo VI a. C. En nuestro libro de *Daniel* (1-6) leemos cómo éste pide comida vegetariana en la corte; cómo Nabucodonosor sueña con una imagen hecha de cuatro metales diferentes y con los pies de arcilla; cómo Daniel se niega a postrarse ante el ídolo de oro del rey al son de la música y es arrojado al horno de fuego ardiente. Nabucodonosor sueña también con un árbol muy alto (y que él compartirá la hierba con las bestias salvajes). En el festín de Baltasar, una mano escribe misteriosamente en la pared del palacio y Daniel lo explica. Más tarde, se niega a dejarle rezar a su Dios como de costumbre y es arrojado al foso de los leones.

2. Un ricino, traducen las Biblias españolas. *(N. del t.)*

Estos seis relatos nos han llegado en dos lenguas diferentes (en hebreo el primero, en arameo los siguientes), y son tan sólo una selección de un grupo más amplio de historias sobre Daniel. Lo encontramos también en el relato de *Susana y los ancianos* (ahora en los Apócrifos de las Biblias inglesas), y en el de Bel y el Dragón, y sin duda podríamos habérnoslo hallado en muchos más. Probablemente algunos de esos relatos han tenido antes vida independiente; en dos ocasiones llaman a Daniel por un segundo nombre, Baltasar, un nombre babilónico que quizá fue el original del héroe de los relatos. También algunos de sus detalles han sido probablemente actualizados: el número de metales de la imagen soñada por el rey (originalmente habrían sido tres, o cuatro); la alusión de lo escrito en el festín (a reyes, al principio, no a reinos); el rey a quien se aplicaba el sueño del árbol (Nabodino, quizá, el último rey de Babilonia, no Nabucodonosor, enemigo mortal de los judíos). Tal como hoy leemos esos relatos, reciclados, no tienen verdadera relación con la historia de Nabucodonosor. Datan del siglo III a. C., según muestran ciertos detalles. La música de Nabucodonosor es interpretada en instrumentos con nombres griegos, no hebreos (incluido el primer uso conocido de la palabra *sinfonía*). El matrimonio del hierro y la arcilla en la imagen soñada por el rey se refiere casi con certeza a una célebre unión, en los años 240 a. C., entre los reyes de Egipto y Siria, sucesores de Alejandro Magno.

Esos relatos estaban, pues, mejorando unas ficciones para hacerlas capaces de alegrar el corazón de un buen judío en una época, el siglo III, de monarquías extranjeras y amplios contactos con las cortes gentiles. Entonces su lengua aramea era comprendida desde Antioquía hasta el río Oxo y desde Jerusalén hasta el Punjab. En su estilo cosmopolita, los relatos contaban cómo Daniel, un judío en el exilio, iba ascendiendo en la escala de una corte oriental, a pesar de los cortesanos mentirosos, monarcas insensatos y castigos que los propios reyes lamentaban después. Daniel tuvo éxito por su habilidad, su piedad y su acrisolada bondad. Era un *yuppie* con talento que se atenía siempre al código, un buen ejemplo para los judíos en aquel mundo de reyes gentiles. Daniel no tomaba comida pagana, pero su rostro rebosaba vida con su dieta vegetariana. No se postraba ante ningún ídolo, y oraba como y cuando quería. Su Dios era el más grande, aventajaba a todos los otros y, como el de Jonás, se ganaba el respeto de los gentiles. Incluso merecía las alabanzas de un Nabucodonosor castigado.

Lo de Daniel no era tanto el profetizar espontáneamente como el interpretar a petición. Cuando se le pidió, salió airoso de la interpretación de los dos sueños reales y de la escritura celestial en la pared. Estas interpretaciones lo implicaron en visiones concretas del futuro, y aquí influyeron ya ciertas insinuaciones. «Delante del candelabro en el yeso de la pared del palacio real», una mano escribió cuatro palabras durante el festín de Baltasar: «*mene, mene, tequel, upharsin.*» En la escritura semítica, la mano hubiera escrito esas palabras como en taquigrafía, con las consonantes pero sin las vocales. Sus significados naturales eran pesos y medidas (dos minas, un siclo y dos partes; quizá en un relato anterior se referían a cuatro reyes de Babilonia). Sin embargo, Daniel interpretó sólo tres de esas palabras, no las cuatro, y entendió las consonantes de la última (prs) como *peres*, no como *parsin*. Lo libre de su interpretación y su manera de descifrar palabra por palabra causaron estragos con el sentido natural. El mensaje se convirtió en «has sido pesado en la balanza y encontrado falto de peso», una amenaza mucho más inmediata para el rey.

El festín de Baltasar es un hito en la historia de la mala interpretación constructiva. Por métodos semejantes, los textos iban a ser descifrados palabra por palabra en el seno de los posteriores grupos judíos y cristianos y releídos en busca de significados proféticos que nunca tuvieron. También fue de gran influencia el sueño de la estatua (de arcilla y cuatro metales). Daniel interpretó los metales como cuatro reinos sucesivos (la equiparación de los metales a reinos o imperios era probablemente una idea de origen griego), seguidos, sin embargo, por un quinto que «aplastará y pulverizará a todos los otros» y «jamás será destruido». Esta promesa de una futura «quinta monarquía» era una idea nueva y excitante que pudo ser actualizada para adecuarla a todo tipo de cambios históricos. Sobrevivió, por ello, como un desafío a los reinos de cada momento, ya fueran franceses o incluso ingleses (en la breve Guerra Civil de 1649). El autor de Daniel creía que la «quinta monarquía» iba a ser el futuro reino de los judíos y su Dios. Esta insinuación de eterno dominio fue presentada astutamente, atribuyéndola al remoto Daniel en la época babilónica. Sus otras predicciones se sabía ya que eran acertadas (en la época en que escribía el autor, cuatro reinos, o imperios, habían efectivamente nacido y desaparecido). Si Daniel había acertado tanto, ¿quién se atrevería a decir que no iba a acertar también en lo de este futuro reino de los judíos?

Era toda una lección para los profetas en ciernes. En

vez de correr los riesgos de un Jonás, ¿por qué no curarse en salud y hacer pasar tus profecías por el antiguo texto de algún otro? ¿Por qué no ponerles delante «profecías» ya cumplidas que respalden las tuyas? Era un método más seguro y más impresionante (la antigüedad confería siempre una gran credibilidad). No había perplejidades desagradables en cuanto a la palabra de Dios y sus posibles arrepentimientos, ni en lo de sólo poder demostrar que decías la verdad si tus palabras a Nínive caían en oídos sordos. Aproximadamente una generación más tarde, se nos ofrece esta respuesta al dilema de Jonás en el resto del libro de *Daniel*.

En primer lugar, la interpretación de la estatua que leemos en *Daniel* 3 resultó ser falsa. En vez de perecer víctima de una debilidad, la época de «hierro y arcilla» (la de los sucesores de Alejandro Magno) fue dura y vindicativa. Daniel se había equivocado en cuanto al presente y se vio que también en lo de esa quinta monarquía eterna del futuro. En 168-167, el nuevo rey de habla griega, Antíoco IV, marchó hacia el sur y fracasó en sus intenciones sobre Egipto. A su vuelta, empezó a perseguir a los judíos de Jerusalén. Les obligó a comportarse como griegos, a abandonar su ley y su culto y permitir que el altar de su Templo fuese profanado por dioses paganos. Nunca hubo un tiempo como aquél para nuevas profecías; pero ¿quién se atrevía a ser un Jonás cuando estaba en juego el destino de la nación? Astutamente, un autor desconocido decidió ser, en cambio, Daniel. Ante todo, compuso una visión profética en arameo que, inteligentemente, retomó la lengua y los temas del antiguo relato de Daniel y la imagen de los cuatro metales. Añadió otras tres visiones que (decía) había tenido el propio Daniel, a quien le habían sido reveladas o explicadas por los ángeles del cielo.

Los relatos de Daniel habían circulado anónimos porque se trataba de narraciones. Estas nuevas ocurrencias, al ser visiones, eran contadas de modo personal, como por el propio Daniel. En la primera de ellas (nuestro capítulo 7) Daniel ve cuatro bestias monstruosas (cuatro sucesivos reinos de Asia), a la última de las cuales (los herederos de Alejandro) le despuntaba un undécimo cuerno (el rey Antíoco IV). Esta bestia de los once cuernos es muerta por una figura profundamente significativa, el Anciano, en el primer pasaje de la escritura que considera a Dios viejo y con el pelo blanco. Se le une «uno como un Hijo del hombre», que parece ser una figura angélica; llega sobre nubes, se le da un poder eterno y un día hará justicia a los «santos del Altísimo» (que son los ángeles, en otros lugares de la escritura hebrea). Éstos a su vez exaltarán a los judíos, el pueblo que está a su cuidado.

Según esta visión, Dios matará a Antíoco IV, el monstruo perseguidor, y entregará a los judíos el dominio eterno después de que hayan sufrido durante «tres tiempos y medio». Esta visión no dice claramente que Antíoco pondrá fin al Templo de Dios en Jerusalén. Sabemos que el culto en él fue suprimido en diciembre del año 167 a. C., y como el autor no menciona este hecho, es de suponer que escribía antes de que hubiese tenido lugar. Por tanto, en 168 a. C., cuando empezaron los problemas, él preveía «tres años y medio» de sufrimientos (la mitad de un período sabático). Después, Antíoco (creía él) moriría a mediados de 164 y los judíos saldrían triunfantes.

Pero a mediados del año 164 Antíoco seguía tan campante y la persecución continuaba. ¿Qué eran exactamente los «tres tiempos y medio»? ¿Eran tres años y medio o más? Es evidente que hacían falta más visiones de Daniel, y en 8-12 podemos todavía ver el resultado. Daniel «no comía manjar sabroso, ni carne ni vino entraban en su boca». Se entera de que Antíoco suprimirá el culto en el Templo y durará 2 300 días. El culto cesó en diciembre del año 167, y, según esta visión, pasarían otros seis antes de que la «bestia» muriese. Es evidente que el hambre había hecho crecer la escala temporal del visionario.

No obstante, más tarde, la lectura la acortó. En el capítulo 9 se dice que Daniel empezó a leer la antigua profecía de Jeremías de que Jerusalén yacería en la desolación durante setenta años. El arcángel Gabriel se lo explica: queda «media semana» o sea «tres años y medio» desde el final del culto en el Templo. Aquí, la persecución ha sido acortada desde el año 161 a mediados del 163 a. C.

El autor dio muy bien la impresión de los terrores del visionario y los efectos de un ayuno demasiado prolongado. Tal vez estuviesen sus propias experiencias detrás de las que atribuía a Daniel. Desde luego, sí intervienen en los capítulos finales (10-12). Por intermedio de otro ángel, Daniel se entera aquí del curso de la historia desde la muerte de Alejandro Magno. La visión retrospectiva mejora su aparente pre-visión, pero después el autor se arriesga a dar detalles del futuro. El rey Antíoco sería rechazado por Roma (algo que ya había ocurrido en Egipto). No obstante, volvería para conquistar Egipto, y después iría hacia el oriente y el norte llevado por noticias venidas de allí. Por último, acamparía en Siria, donde Miguel, el ángel de Israel, lo de-

rrotaría de modo espectacular. Seguiría una época de duras pruebas, «tal como nunca la hubo». Después, muchos de los que habían muerto despertarían. Los injustos caerían en la ignominia para siempre, pero los justos brillarían como las estrellas en la vida eterna. No habría confusión entre ambos grupos: pecadores o eternas luciérnagas, sus nombres estaban ya escritos en un libro celestial.

El autor pone un límite temporal a este futuro tan turbulento. Desde el final del culto en el Templo hasta el Juicio Final habría 1 290 días (en un añadido, un autor posterior amplió ese número a 1 335). Iban, por tanto, desde diciembre del año 167 a la primavera del 163. Al parecer, el autor escribía a principios del 164 (quizá cuando ya la primera profecía de los «tres tiempos y medio» empezaba a parecer demasiado optimista). Impertérrito, preveía la matanza a cargo de Miguel, la victoria, terribles sufrimientos y por último la recompensa para quienes figuraban en las columnas de los virtuosos del libro celestial.

Por fortuna, su don profético (a diferencia de su visión retrospectiva) era extremadamente pobre. Ignoraba el nuevo factor constituido por el poder romano, que habría sin duda intervenido de nuevo e impedido a Antíoco conquistar Egipto en los 160. Daba apenas un vago indicio de la creciente resistencia de los judíos, que, guiados por los heroicos Macabeos, acabarían por salvar su modo de vida tradicional. Ciego para la política de poder, erraba también en el tiempo, el lugar y el modo del fin de Antíoco. Éste no murió en la primavera del año 165, ni tuvo problemas con el arcángel Miguel; contrajo una enfermedad, como tantos desde entonces, durante un viaje a los territorios del Irán central. No obstante, el libro acertaba en un hecho capital: en contra de todas las probabilidades, Antíoco murió repentinamente, y la persecución cesó.

Las cuatro visiones históricas de Daniel (la primera en arameo, las demás en hebreo) fueron más tarde agrupadas y unidas a los seis relatos más antiguos de Daniel en Babilonia (el primero en hebreo, los otros en arameo). Según el autor, Daniel había sellado el libro en que puso todas estas visiones durante el siglo VI a. C. Sin problemas de portada o *copyright*, él mismo publicó más tarde lo que había falsificado y reunido. Poco después de diciembre del año 163 a. C., lanzaba la primera obra conocida de literatura resistente, ficticia y falsa a la vez.

A diferencia de las sencillas profecías de Jonás, esta compleja serie de visiones fue escrita, no dicha, y se publicó bajo un nombre falso. Revelaba el curso de un futuro turbulento y conducía a una culminación; en este sentido, era apocalíptica. Su alcance no era, sin embargo, tan diferente del de las más antiguas profecías hebreas. La escritura apocalíptica es heredera natural de las predicciones de un Ezequiel o un Zacarías, e incluso de los capítulos del «primer Isaías» sobre la destrucción total. Los escritos apocalípticos eran más detallados y más literarios (los nuevos profetas podían tener en cuenta los textos de los más antiguos). Eran también mucho más explícitos. La diferencia más obvia es simplemente que era escrita, no dicha, y que se ocultaba bajo nombres antiguos y falsos. Los escritos apocalípticos solucionaron el dilema de Jonás.

El texto apocalíptico de Daniel estaba salpicado de oscuridades: «setenta semanas», «un tiempo, dos tiempos y medio», «uno como Hijo de hombre», y la nueva época de pías y eternas luciérnagas. Todas estas referencias podían ser recicladas por cualquiera a quien impresionase la profecía principal. Doscientos años más tarde, seguían todavía reciclándolas los cristianos. Aseguraban que Daniel, ese remoto personaje, había predicho su Cristo y la resurrección de éste. Las «setenta semanas» de una de las profecías eran hábilmente interpretadas para dar una fecha (la del nacimiento de Jesús) bajo Herodes el Grande. A finales del siglo III (hacia 270-300), un agudo crítico pagano, Porfirio, observaba que la precisión del saber de Daniel se detenía bruscamente en 167 a. C. El libro debía, pues, de haber sido falsificado en ese momento, porque a partir de ese año se equivocaba. Nadie le creyó, ni los judíos ni los cristianos, y, bajo un Imperio cristiano, el libro en el que había abogado por la verdad fue quemado. Sin él, la gente siguió creyendo que Daniel era un auténtico profeta y que las «setenta semanas» se referían a Cristo. Hasta 1672 no fue redescubierta la verdad, y hasta el siglo XIX no fue aceptada como saber básico por los especialistas.

Mucho antes, las predicciones de su desconocido autor habían repercutido sobre su pueblo. «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?», se dice en el Evangelio de Marcos que le preguntó el sumo sacerdote a Jesús. «Y Jesús le dijo: "Yo soy —según el Evangelio—, y veréis al hijo del Hombre sentado a la diestra de la Omnipotencia y venir entre las nubes del Cielo."» Esto fue suficiente, decía el Evangelio, para la paciencia del sumo sacerdote, que «se rasgó las vestiduras y dijo: "¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?"» El Evangelio, y quizá el propio Jesús, tomaban las imágenes de la

visión de Daniel como todavía pendientes de cumplimiento. Entretanto, los héroes de la resistencia judía yacían muertos, no resucitados, en sus tumbas.

19. LO VIEJO EN LO NUEVO

I

Entre los primeros cristianos, la escritura parecía haberse hecho maravillosamente verdad. Podía encontrarse esta correspondencia en todas partes; textos y acontecimientos se confirmaban entre sí, y se pensaba que la verdad bíblica estaba en plena floración. Poco después de su conversión, Pablo supo por los apóstoles, en Jerusalén, que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (*1 Cor.* 15, 3-4). Había transcurrido menos de un año desde la Crucifixión, pero las antiguas escrituras parecían ya confirmar lo que se creía había ocurrido. En el Evangelio de Lucas se dice que el propio Jesús enseñó a sus discípulos los textos que ahora se habían visto confirmados: se los enseñó (así asegura el Evangelio) cuando se encontró con ellos después de su resurrección. Durante los últimos días de Jesús, afirmaciones tan oscuras como las del *Segundo Zacarías* (9-14) parecían haberse cumplido a toda prisa. Los comentarios bíblicos nunca fueron tan fáciles de escribir. El autor de los *Hechos*, el compañero de Pablo, hace a éste decir al rey Agripa que él «no está diciendo sino lo que los profetas y Moisés dijeron que ocurriría».

A los movimientos nuevos les gusta apelar a la inevitabilidad y atribuir lo que sucede a lo ocurrido antes. En los Evangelios de Mateo y de Juan se dice que las cosas han ocurrido «para que pueda cumplirse la escritura», y esto va desde la decisión de Jesús de utilizar parábolas hasta el que le claven una lanza en el costado cuando está en la cruz. ¿Cuál era, no obstante, el carácter de este cumplimiento? Quizá deberían pronunciarse sobre ello los profetas hebreos. Si hubieran escuchado lo que dicen las escrituras cristianas se habrían quedado asombrados, incluso indignados. He aquí unas gentes que pretenden que Isaías, cuando se dirige al rey Ajab a finales del siglo VIII a. C., está prediciendo el nacimiento de Jesús (Emmanuel), cuando a lo único que él se refería era al nacimiento de un heredero real a finales

de aquel siglo. Prescindían del contexto y forzaban el significado de las palabras. En hebreo, el término que utiliza Isaías para referirse a la madre del niño significa «mujer joven», no «virgen». Cuando más tarde un traductor la pasó al griego, usó otra que podía tener el mismo doble sentido. Sin embargo, los cristianos empezaron a leerla como una profecía del nacimiento de Jesús. Estaban doblemente descaminados: ni se refería a Jesús ni a una virgen.

El final del relato no había sido más predicho que el comienzo. Según *Lucas* 24, Jesús había dicho que estaba escrito que el Cristo debía sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día. ¿Dónde exactamente estaba escrita tal cosa? Textos clave acerca del sufrimiento podían encontrarse en el libro de *Isaías*, donde se derivaban de un profeta innominado de finales del siglo VI a. C. Se admitía que no era obvio a quién aludía cuando escribía de forma tan conmovedora acerca del Siervo sufriente. Casi con seguridad estaba hablando de Israel, pero quizá dejase abiertas otras posibilidades. Podía parecer, pues, que el puesto había quedado un tanto vacante, pero lo que desde luego el profeta no imaginaba era que fuese a llenarlo un único Mesías (el Cristo). Los Mesías no sufren, y mucho menos mueren crucificados. En cuanto a la resurrección «al tercer día», tampoco se había pronosticado que los Mesías fuesen a resucitar. La única alusión remotamente parecida estaba en el libro de *Oseas* (6, 2). A mediados del siglo VIII había dicho de Yahvé que «al tercer día nos levantará y viviremos ante él». El texto no se refería ni a personas aisladas ni a sepulcros vacíos, y Oseas hubiese considerado que semejante interpretación era un disparate. Se hubiese alegrado de acudir a comentaristas cristianos más recientes: «El pueblo, "nosotros", es el sujeto; no se les presenta como muertos. Más bien se encuentran malheridos y se espera que Yahvé los reanime restaurando su vitalidad y salvándolos así de la muerte. No hay la menor idea de una... resurrección.» En resumen, que el texto carecía de implicaciones cristianas.

Cuando los cristianos citaban esas antiguas profecías, utilizaban traducciones griegas infieles a los originales hebreos. Unían fragmentos independientes de un texto; tergiversaban el sentido y el referente de los nombres (Pablo, en *Gál.* 3, 8, es un ejemplo espectacular); confundían a los que hablaban y el empleo de los pronombres personales (*Jn.* 19, 37 o *Mt.* 27, 9); pensaban que David o Isaías habían escrito lo que nunca escribieron (*Ac.* 2 u 8, 26); mezclaban a Jeremías con Zacarías (*Mt.* 27, 9), y al releer el sentido literal encontraron alegorías inexistentes (Pablo, en *Gál.* 4, 21-3).

Hay errores de peso en el famoso discurso que el autor de los *Hechos* atribuye a Pedro en Pentecostés. Pedro deforma fragmentos de los salmos 16 y 132, confunde su significado y su contexto y los cita en una mala traducción griega, aunque el griego no era la lengua materna del Pedro histórico y la mayor parte de sus supuestos oyentes no hubiera entendido ni una palabra.

Entre tantos textos usados como prueba y tantas antiguas profecías, el clamor de los fundamentalistas y el parloteo sobre nuevas claves para los Antiguos Testamentos, es difícil oír lo que en realidad dijeron los profetas hebreos. ¿Qué habían predicho sobre Jesucristo o el cristianismo? La respuesta es sencilla: nada. No hubo tales pronósticos a largo plazo, y la «conformidad» y el «cumplimiento» no fueron de esa especie. Convencidos de que lo eran, los cristianos se apresuraron en exceso a encontrar las pruebas. A su vez los textos cobraron un ímpetu propio y hubo ocasiones en que crearon acontecimientos dentro de la tradición cristiana. Más tarde se supuso que esos hechos habían dado cumplimiento a los mismos textos que los habían provocado. Es un hecho negado a menudo, debido a sus implicaciones. Los casos son, por supuesto, raros, pero el nacimiento en Belén es un claro ejemplo. La misma explicación tienen detalles como el de las «treinta monedas de plata» de Judas, deducidas del texto de Zacarías. Sería, no obstante, ingenuo pensar que todo lo que en el Evangelio coincide con un pasaje de la escritura hebrea es por ello invención cristiana.

En lo que se refiere a la verdad, hay una respuesta clara a esta tormenta escrituraria: no es cierta, y la proporción de verdad de las escrituras cristianas sería mayor suprimiéndola. Los Evangelios de Mateo y de Juan y los *Hechos de los apóstoles* serían los que más perdiesen, pero lo fundamental del cristianismo no se perdería sin ella. Los cristianos no empezaron a citar esas escrituras porque se hubiesen encontrado con una serie de enigmas en el Antiguo Testamento, hubieran tenido la experiencia de la época de Jesús y hubiesen vuelto después a los textos, sintiéndose ya capaces de entenderlos. Empezaron con la fe en un nuevo Cristo, su resurrección y sus promesas. La carrera de Jesús y las nuevas de su sepulcro vacío dieron lugar a su fe y les hicieron después mirar atrás y buscar en las antiguas escrituras. Cuando la mayor parte de la gente no les creía, encontraron una nueva confirmación: los antiguos profetas (decían) habían predicho esa incredulidad, recriminándosela a sus propios compañeros. Lo ocurrido tenía que ocurrir, y la incredulidad formaba parte de ello. Psicológicamente, este círculo vicioso de una profecía que se reforzaba a sí misma resultaba muy consolador.

Los cristianos no eran los únicos que empleaban tales artes. Entre sus contemporáneos judíos, los textos eran forzados y su sentido retorcido casi de esas mismas maneras. Podemos verlo en los rollos encontrados cerca del mar Muerto, en los que los comentarios sobre la escritura tienen todos los trucos del oficio aplicados al Nuevo Testamento. Incluso podemos comparar las interpretaciones erróneas: las palabras de Isaías «Preparad el camino para Yahvé» (40, 3) son aplicadas a Juan el Bautista por los cristianos y al estudio de la ley de Moisés por uno de esos manuscritos (el profeta no se había referido a ninguna de las dos cosas). Sin embargo, en los rollos no encontramos la frase «para que pueda cumplirse la escritura». Los grupos que los escribieron tendían a mirar hacia adelante, siguiendo su propia idea de la historia, mientras que los cristianos miraban también hacia atrás, veían lo que había ocurrido o estaba ocurriendo en torno suyo como un resultado. Para los cristianos, ese «cumplimiento» tenía toda su fuerza. No se trataba de completar una profecía pasada, sino de verla realizada por primera vez.

Los errores no dejan de serlo porque todos los estén cometiendo a un tiempo. ¿Tiene importancia este abuso de la escritura? Jesús en los Evangelios y Pablo en sus cartas tienden a citar las antiguas escrituras en apoyo de algo que piensan decir de todos modos. La utilizan como aclaración, no como punto de partida (aunque en *Lucas* 4, 21 Jesús asombra a la sinagoga de Nazaret al decirles sin más explicaciones, tras leer un pasaje de Isaías: «Hoy se está cumpliendo ante vosotros esta Escritura»). Los argumentos a partir de las profecías tienen más fuerza en los comentarios de los evangelistas, no en lo que dicen Jesús o Pablo. No obstante, en la práctica Pablo puede haberse abstenido menos. Las cartas suyas que se conservan son todas a cristianos de su tiempo, pero el autor de los *Hechos*, su acompañante, escribía cómo Pablo, «según su costumbre» tratándose de un nuevo público, disputó en Tesalónica con los judíos durante tres sábados «sobre las escrituras, explicando y probando que Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos». El fin era siempre ganar conversos mediante esas pruebas. En *Ac.* 8, 26 ss. leemos cómo Felipe se ganó a un eunuco etíope explicándole el texto de Isaías sobre el Siervo sufriente. El eunuco había estado leyéndolo durante el viaje, pero Felipe le explicó (erróneamente) que Isaías se refería allí a Jesucristo. En el mundo gentil, los

argumentos sacados de las profecías siguieron siendo una vía importante hacia la conversión. Los antiguos oráculos y predicciones eran muy respetados, y son varias las personas que citan las profecías hebreas como uno de los motivos por los que se convirtieron a Cristo.

Si un falso argumento convertía a las personas a una causa inofensiva, quizá no deberíamos preocuparnos demasiado. Para los cristianos modernos, la causa sigue en pie sin necesidad de esos falsos argumentos para respaldarla. Sí deberíamos, no obstante, preocuparnos si nos hacen entender mal la Biblia hebrea, como si el Nuevo Testamento pudiera explicar siempre lo que significaba el Antiguo. La relación es un tanto diferente: las escrituras hebreas fueron importantes para el Nuevo Testamento, pero no como prueba profética. En los textos hebreos no había pronósticos ilusionados, palabras preñadas de significado cristiano a largo plazo; pero ¿había quizá, a nivel más profundo, algo que fluía entre esos acontecimientos y que no eran precisamente fragmentos de texto?

En las cartas de Pablo hay indicios de semejante relación entre personas y sucesos pasados y presentes. Citaba la figura de Adán como una anticipación de Cristo; los años que pasaron los israelitas en el desierto, explicaba, sucedieron para ejemplo nuestro y están escritos «para aviso de quienes hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (*1 Cor* 10, 6-11). ¿Era entonces el pasado un «ejemplo» para el presente cristiano y deberían los lectores cristianos seguir la guía que da Pablo? Cuando el cuarto Evangelio nos dice cómo el sepulcro de Jesús está en un huerto o jardín y cómo María Magdalena ve a Jesús y lo confunde con el jardinero, ¿no deberíamos leer este texto a la luz del *Génesis*, donde el Edén era el jardín, Adán el jardinero, la muerte el castigo y la mujer el agente de la caída? Incluso un árbol estuvo presente en esa caída, mientras que el árbol de la Cruz trajo la salvación. En este nuevo jardín, el nuevo Adán invierte la caída, restaura a la mujer y vence a la muerte. Aunque el relato deba ser tomado al pie de la letra, ¿no puede ser leído también más profundamente? Al comienzo del Evangelio, podríamos tejer equivalencias parecidas en torno al relato del bautismo de Jesús, donde tal vez pueda ser vista en esbozo la Trinidad, con la Paloma, semejante a la de Noé, que trae una segunda liberación, del mal, no del Diluvio. «El sentido espiritual es el sentido literal... En lo que Jesús fue e hizo, no tenemos un símbolo de alguna otra cosa, sino aquello a lo que todos los símbolos se refieren.»

Es divertido embellecer un texto y entregarnos al «juego de la cuna» en torno a él, pero este hacer y deshacer no tiene nada que ver con la verdad. No es que la Biblia sea algo único en su capacidad de acumular símbolo sobre símbolo, o que se trate de un libro sin par porque la sombra de una de sus mitades cae intensamente sobre la otra. Esos mismos juegos simbólicos pueden hacerse con otros cuerpos de escritura, tanto dentro de la obra de un mismo autor (la poesía de Virgilio) como entre dos o más (en torno, por ejemplo, al canon de los que escriben para niños). Incluso en la Biblia, la prefiguración es altamente selectiva; fragmentos de un relato pueden parecer simbólicos, pero otros parecen totalmente irrelevantes. (Noé, o el Diluvio, o la tierra seca no son precisamente importantes para el bautismo de Jesús en el Jordán.) Como poetas o como amantes de la escritura, puede gustarnos comparar pasajes: «Como la paloma de Noé», así descendió la Paloma en el Jordán. Pero si después pretendemos que uno de esos acontecimientos prefiguraba o esperaba el otro, se acabaron la poesía y los símiles. En busca del pronóstico cargado de significado nos hemos hecho partícipes en la empresa de violar el texto hebreo.

Cierto que la violación se ha justificado alegando que las escrituras hebreas siempre han necesitado un hijo. Han sido vistas como «inconclusas», como una «historia de fracasos» y hasta como un torso sin cabeza, en espera del maestro capaz de terminarlo. Estas interpretaciones cristianas son estupendamente paternalistas. El «Antiguo Testamento» es una invención cristiana; fueron los cristianos quienes reordenaron sus libros y pusieron a los profetas al final. Sólo ellos hacen que el Antiguo Testamento termine con el profeta Malaquías: «Os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y temible de Yahvé» (*Mal.* 4, 5), de modo que el Nuevo empieza con el nuevo Elías, Juan el Bautista, como si el Antiguo condujese al Nuevo, fuera «un ascenso hacia el fin, no un declinar desde un comienzo». Sin embargo, entre los judíos lo que había eran rollos, no un libro inconcluso, de modo que, lejos de documentar el fracaso, esos rollos arrojaban una luz caleidoscópica sobre la historia de una gran supervivencia. El sentido común hubiera hecho a gentes de menos categoría abandonar a Yahvé hacía años por algo más fuerte; pero, desafiando los hechos, grupos de creyentes habían seguido en Israel aferrados a esa fe y habían conseguido triunfar.

La relación no es de cabeza a torso, o de un nuevo David a unas figuras a medio tallar que pugnan por encontrar sentido, como en un mármol inacabado de Miguel Ángel. Los

primeros cristianos establecían esa relación de un modo por completo equivocado y en el lugar erróneo. El Nuevo no cumple el Antiguo; más bien, sin el Antiguo los acontecimientos y conflictos de la vida de Jesús nunca podrían haber ocurrido. No era sólo que el Antiguo Testamento hablase del mismo Dios, y conformase las opiniones, de los adversarios de Jesús. La propia mente de Jesús, la idea que tenía de sí mismo y sus metas estaban moldeados en él. No lo limitaba necesariamente, pero era el correlato de muchas de sus ideas: un nuevo reino, un Padre celestial o la sensación de una crisis inminente. Jesús no era un «sencillo galileo», ignorante de los significados textuales que los evangelistas (basados, en parte, también en galileos) prodigaron en los hechos y dichos que le atribuyeron.

Como Jesús debe de haber sabido, los profetas se habían expresado con hechos tanto como con palabras. ¿No podían también sus actos basarse en una profecía e implicar (sin afirmarlo explícitamente) que su significado estaba siendo cumplido? Quizá una alusión de este tipo subyace en sus actos simbólicos en el Templo. Es algo que todavía discuten los críticos, pero que seguramente intervino en su decisión de entrar en Jerusalén, un acontecimiento presenciado por una multitud, sobre un asnillo. Detrás de este acto está la profecía del Segundo Zacarías: «He aquí que tu rey viene a ti... humilde y montado en un asno» (quedó para un evangelista el ignorar el ritmo del texto y añadir otro animal para completarlo, una borriquilla además de un pollino: *Mt.* 21, 7).

En esos actos no había ni rastro de la vacilación de Jonás: se acercaba la hora. El Jesús del cuarto Evangelio está seguro de que conoce al Padre, y que el Padre no cambiará repentinamente su voluntad. A diferencia de Jonás, al Jesús de los Evangelios no se le permite nunca pensar que pueda estar siendo utilizado. En pocos días las autoridades lo han prendido, maltratado, coronado de espinas, y han dispuesto para él la muerte más dolorosa. Retrospectivamente, sus herederos interpretaron muchos de los detalles de esta Pasión como el cumplimiento de todavía más salmos y profecías, en especial los del Segundo Zacarías. Pero nosotros no podemos limitar el papel motivador de las profecías a sucesos que el propio Jesús inició; a él pudo haberlo confirmado también en lo que sufrió.

En el siglo I d. C. había motivos particulares para que así fuese. En las escrituras hebreas no sabemos cómo los homónimos de ninguno de los libros proféticos encontraron la muerte. No obstante, en la época de Jesús, la mayoría daba por supuesto que habían muerto a manos de sus propios compatriotas judíos. Empezaban a contar historias del horrendo martirio de Isaías o el horrible fin de Jeremías. En *Mateo* 23, 37, un leve error había implicado al profeta Zacarías en un destino parecido: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados.» Quizá, cuando empezaron los sufrimientos, esta imagen profética dio fuerzas a Jesús para soportarlos. «¿A qué profeta —dirá más tarde el mártir Esteban en *Hechos* 7, 52— no persiguieron vuestros padres?»En el siglo I, las antiguas escrituras eran vistas a la luz de la tradición posterior. Las muertes de Jesús y de Esteban hacían que esta tradición pareciese todavía más profética.

II

Además de dar cumplimiento a la escritura más antigua, los cristianos añadieron predicciones por su cuenta. El Espíritu Santo descendía sobre individuos que eran altamente respetados como profetas en sus iglesias. El mismo Pablo tuvo experiencias visionarias que lo llevaron «hasta el tercer cielo» (*2 Cor.* 12, 2). Como sus antepasados hebreos, esos profetas podían denunciar y llamar al arrepentimiento o a un cambio moral. Pero también predecían, suscitando así la simple cuestión de la verdad.

El autor de los *Hechos* se refiere por dos veces a uno de esos profetas, Agabo, a quien debió de conocer en Cesarea (21, 11). En esa ocasión, Agabo se ató manos y pies con el cinto de Pablo y anunció que los judíos de Jerusalén atarían así a su dueño y se lo entregarían a los gentiles. Daba esta profecía como cosa del Espíritu Santo, pero no era una conjetura exagerada para cualquiera que conociese el estado de ánimo que reinaba en Jerusalén. Pronto resultó cierta. Anteriormente, en 11, 28, Agabo se había levantado y había predicho, movido por el Espíritu, que habría una gran hambre en todo el mundo. Los historiadores prefieren hoy llamar a esa hambre una crisis de alimentos y limitarla a algunas de las provincias orientales de Roma, pero en esencia el autor y Agabo volvieron a acertar: «Fue la que vino en tiempo de Claudio.» ¿Hasta qué punto había sido atrevida tal conjetura?

En el otoño y principios del invierno del año 45 sabemos por papiros egipcios que el precio del grano había subido vertiginosamente. En 45-46 sabemos por Josefo que hubo un hambre muy seria en Jerusalén, que la reina Hele-

na, de visita allí, trató de aliviar comprando alimentos de Chipre y de Egipto (probablemente en la Pascua del 46). Se sabe que en una ocasión el Nilo creció de un modo anormal durante el reinado de Claudio, mucho más allá del punto hasta donde los agricultores egipcios podían medirlo. Tal vez la crecida tuvo lugar en el otoño del 44; fallaron las cosechas del 45 y por eso los precios estaban tan altos ese otoño. Una escasez en Egipto tenía graves efectos en otros lugares del Cercano Oriente, y pudo conducir a una crisis en torno a Jerusalén en la primavera siguiente, como parte de una cadena de desastres. En los *Hechos*, la profecía de Agabo tuvo lugar aproximadamente en la época de la muerte del rey Agripa (finales de primavera-principios de verano del 44). La fecha no es precisa, y probablemente deberíamos posponer la predicción de Agabo hasta finales del 44 o principios del 45. Para entonces, la terrible noticia de la crecida anormal del Nilo sería ya un rumor general, y es cuando el Espíritu Santo pone los temores en palabras y «predice» un hambre aprovechando un desastre conocido en el Nilo. Sólo se equivocaba al extender dramáticamente la crisis a «el mundo entero». Alertado por el chismorreo, Agabo había profetizado acertadamente. Las gentes reconocieron que su Espíritu era santo, y los cristianos enviaron donativos para ayudar a sus hermanos de Jerusalén.

Por tanto, Agabo tiene un historial sin mácula, no superado por nadie en la escritura: dos profecías, dos veces en el blanco. En los Evangelios, la tradición cristiana había sido menos certera. Sus ideas sobre el fin del mundo son de lo más variado y están rodeadas de interminables disputas: si el Reino estaba entre ellos o (es la traducción más probable) «a su alcance»; si el Fin era algo más que la desaparición de aquel orden social o la posible caída de Jerusalén. Es, sin embargo, seguro que algunos creían que los apóstoles no morirían hasta que ese día llegara (*Mt.* 16, 28). Su inminencia inquietaba a los tesalonicenses de Pablo, mientras que el que no se presentase antes de la muerte del discípulo amado hizo que fuera añadido un nuevo capítulo a su Evangelio (*Jn.* 21). Quienes lo habían predicho con palabras inconfundibles se equivocaron.

Ninguna pintura del Fin es más vívida que la de Juan en el *Apocalipsis*, vista en Patmos «en éxtasis el día del Señor». Sus visiones y sonidos, números y colores, sus violentas imágenes de horror y perfección han seguido obsesionando a las imaginaciones religiosas y artísticas desde el Pierre de *Guerra y paz* de Tolstói hasta D. H. Lawrence. Su lectura literal y su simbolismo recorren la reciente novela

de William Golding, *Darkness visible*. Su personaje central, el niño desfigurado Matty, emerge entre los incendios de un Londres bombardeado. Con graves quemaduras, sigue aferrado al estudio de la Biblia: el 6 de junio de 1966 (6/6/66, el número de la Bestia en la visión de Juan) «muchas personas —escribe en su diario— conocerán los placeres carnales y terrenos de estar vivo ese día y no ser llevado a juicio. Sólo yo he sentido el horrible dolor de no estar en el cielo pasado ya el juicio».

En el brillante vídeo mental de Juan, las imágenes deben mucho a la experiencia anterior de los profetas. A diferencia del autor de *Daniel*, Juan no reconoció haber reflexionado sobre los viejos libros, pero su deuda con ellos es evidente, en especial con Daniel, Zacarías y Ezequiel. Los ocho primeros capítulos transcurren casi continuamente entre imágenes de Ezequiel. También el cielo de Juan puede deber parte de sus rasgos a detalles que recordaba de su pasado, que han sido inteligentemente relacionados con las probables formas de la liturgia matinal en el antiguo Templo de Jerusalén. Juan trasladó el incienso, los cánticos, el Cordero sacrificial y todo lo demás al Templo celestial, que había durado más que el terrenal. Las preces a Dios como Creador en las ceremonias del antiguo Templo, su ley (compárese el rollo de Juan) y la redención del Éxodo se mezclan en el nuevo cántico que se escucha en el cielo de Juan.

Otras inspiraciones más inmediatas dependen de la fecha de ese asombroso torrente de imagen y sonido. Hay indicios concretos de una fecha anterior al año 70, quizá el 69. En el capítulo 2, las palabras de Juan dan a entender que el Templo de Jerusalén está todavía en pie pero se sabe que a punto de caer (la gran guerra con Roma empezó en el año 66 y el Templo fue destruido en el 70). En 17, 10 son importantes los «cinco reyes» que han caído; quizá se trate de los cinco emperadores romanos de Nerón a Vespasiano, cuatro de los cuales reinaron en el año 69. No obstante, Juan ha transformado probablemente esos hechos anteriores en una visión que tuvo y compuso en fecha posterior. En el año 69 ningún judío podía esperar en serio que el Templo estuviese a punto de caer, a pesar de la guerra con Roma; e incluso después de su destrucción, al principio no hubo motivos para pensar que su ruina fuese definitiva. La insinuación de esta catástrofe implica una visión retrospectiva para reforzar la impresión profética. Una fecha posterior conviene también a uno de sus temas centrales, el martirio, el derramamiento de la sangre de los cristianos perseguidos. Los mártires cristianos aparecen triunfantes, vestidos

de blanco junto al trono de Dios, en tanto que las cartas a las siete Iglesias se refieren a los compromisos de los cristianos con el culto pagano y a su abandono de la estricta lealtad al cristianismo. ¿Cuándo se hicieron estas cuestiones tan urgentes?

En Roma, los cristianos fueron perseguidos por el emperador Nerón, que los convirtió en chivos expiatorios cuando el gran incendio de la ciudad en el año 64. Quizá la persecución se extendiera después como escarmiento a las provincias, o a los gobernadores romanos les bastase el precedente de Nerón para tratar a los cristianos como delincuentes. Sin embargo, no tenemos noticia de tales cosas en fecha tan temprana. En la tradición cristiana posterior, la visión de Juan fue situada en los años 90, concretamente en el 95. Es algo que con frecuencia se ha pasado por alto, pero es exactamente en esa fecha cuando tenemos pruebas concluyentes de la persecución contra los cristianos. Sabemos por las historias de un senador pagano (Bruttius, citado por el cristiano Eusebio) que muchos cristianos fueron perseguidos en el año 95. Las palabras exactas de Bruttius no nos han llegado, pero su sentido es suficientemente claro. En la tradición cristiana, Domiciano, el emperador entonces reinante, fue pronto recordado como un perseguidor. Es probablemente a su reinado, en los años 90, al que deberíamos referir el *Primer Clemente*, una carta cristiana bajo seudónimo cuyas frases iniciales implican también una persecución en Roma.

¿Nerón o Domiciano? ¿Podemos ser más concluyentes? En el capítulo 6, Juan tiene su famosa visión de los Cuatro Jinetes (basada en las imágenes anteriores de Zacarías). Los dos primeros jinetes anuncian victoria y guerra, pero el tercero, que monta un caballo negro, lleva una balanza y augura una crisis de alimentos («dos libras de trigo por un denario y seis libras de cebada por un denario»). De 92-3 tenemos la copia inscrita de un edicto del gobernador romano de Asia Menor en la que fija un precio máximo para el trigo en una época de aguda escasez en torno a Antioquía de Pisidia (donde Pablo había predicado, según *Ac.* 13). El precio del jinete es ocho veces mayor que el del gobernador, aunque su relación entre los precios de la cebada y los del trigo sea algo más generosa. Las crisis de alimentos eran frecuentes en una u otra región, y el grito de hambre del jinete lo es sólo de hambre parcial («pero el aceite y el vino, ni tocarlos», continúa), aunque encajaría muy bien con la crisis atestiguada para el interior de Asia durante el reinado de Domiciano.

«Apareció un caballo pálido...»[1] El siguiente jinete trae la peste, una contingencia que puede ser también diagnosticada en Asia a principios de los años 90. Según el historiador romano Dion Casio, en el año 90 (y quizá durante algún tiempo después) hubo personas que «se dedicaron a untar agujas con veneno y pinchar a quien querían... Muchos murieron sin que nadie reparase en ello. Esto ocurrió no sólo en Roma sino también prácticamente en todo el mundo». Estos pinchazos se repiten como conseja popular en otra época de peste en el Imperio romano. Es especialmente sugestivo imaginar al *Apocalipsis* de Juan sobre un fondo general de escritos acerca de la peste y el veneno.

Ninguno de estos lazos con los años 90 es concluyente, pero el caballo pálido es seguido por la apertura del quinto sello y el grito de venganza de los que han sido degollados como mártires. Sabemos que en el 95 el martirio había sido un hecho destacado. La secuencia de los sellos casa así muy bien con una fecha del año 95 para toda la visión. En esa época, entre la audiencia cristiana de Juan habría gentes de Asia que habían vivido primero una crisis de alimentos, después una peste y luego el trauma del martirio. Como en el libro de *Daniel*, la historia verdadera da mayor peso a la profecía. En ella, el sexto sello produce un violento terremoto. Quizá también aquí se trataba de una referencia tópica, puesto que en Asia los terremotos eran cosa corriente. Después, los poderosos de la tierra son presa del pánico y el mundo queda a la espera del séptimo sello, el del Fin. Si todos los sellos anteriores se referían a acontecimientos recientes, ¿quiénes eran los lectores de la visión para poner en duda la profecía final?

Cuando es abierto el séptimo sello, los horrores se acumulan en una brillante secuencia, camino de los Últimos Días, el milenio y la llegada de la Nueva Jerusalén. Tras un silencio de media hora, siete trompetas empiezan a dar entrada a sufrimientos atroces para los no cristianos. En el capítulo 11 aparece como escenario suyo la ruina de Jerusalén, y tras la caída de Satanás y una lucha cósmica, encontramos las famosas imágenes de las Bestias. Una de ellas va a reinar durante «tres tiempos y medio», en tanto que la otra, su agente, parece obligar a que se rinda culto a la imagen de la primera Bestia y obrar maravillas como falso profeta (19, 20: se hace que la propia «imagen de la Bestia» hable). El número de la primera Bestia («666») probable-

1. «Pajizo» o «bayo» son las traducciones más corrientes al español. *(N. del t.)*

mente es equiparable a las letras del nombre de Nerón, pero aquí el nombre puede ser simbólico, porque en este recorrido por horrores turbulentos no estamos viendo tanta historia pasada como detalles históricos transformados por un potente visionario. No obstante, la imagen y el falso profeta han sido relacionados verosímilmente con hechos concretos de los años 90. En esa época fue erigida una colosal estatua del emperador Domiciano en el centro de la ciudad de Éfeso, donde se alzaba, con sus siete y medio metros de altura, como centro del culto al emperador romano en la provincia asiática. A las estatuas de los dioses paganos solían atribuírseles poderes para obrar maravillas y decir oráculos (los cristianos no dudaban de tales poderes; simplemente, los atribuían a los demonios). Quizá el falso profeta representase al sacerdote pagano que atendía al culto de esa imagen. «Todo el que no le rindiese culto» sería condenado a muerte. Conforme a los relatos del libro de *Daniel*, esa enorme imagen de un emperador podría simbolizar la presión sobre los cristianos para que aceptasen el culto pagano. Tal vez el culto al nuevo emperador hizo realmente la vida más difícil para las minorías cristianas. Sin embargo, Juan no concreta otros detalles que flotan en torno a su descripción. Cuando hace hincapié en la marca de la Bestia en la frente de sus adoradores, está haciéndose eco de la costumbre de tatuar las manos y la frente de los fieles paganos de un determinado dios; algo que hasta hoy no está atestiguado para quienes rendían culto a un emperador romano. Según Juan, sólo a los que lleven la marca de la Bestia se les permitirá comprar y vender. Con frecuencia se concedían exenciones de impuestos a quienes asistían a una gran fiesta pagana en una provincia. Tal vez este detalle haya inspirado las imágenes de Juan, combinando con el tatuaje que a veces llevaban los gladiadores (las luchas de gladiadores eran espectáculos privilegiados, propiciados por los sacerdotes del culto imperial en las provincias, y las hubo en el culto a Domiciano en Éfeso).

A diferencia del autor que revivió a Daniel, Juan no dio a su público una relación exacta de la historia política. Sí dejó en cambio una visión en la que cabe situar fragmentos de los años 90, mientras que los de los 60 son más raros. En ambas fechas ecos de la realidad se han mezclado en algo que tiene complejas raíces proféticas. Ninguna de estas raíces nos lleva fuera de los libros hebreos que hoy aceptamos como escritura. Juan no buscó más allá de los veintidós reconocidos.

Como las de esos profetas hebreos, la terrible visión de

Juan es leída a veces metafóricamente, como una imagen del final del gobierno corrupto y del orden social opresor en el mundo. Sus imágenes nos llevan más allá de cualquier contexto histórico concreto, mientras que expresiones tan gráficas como la muerte de la Bestia han sido referidas a temas de los mitos hebreos, no de su historia: «Es engañoso decir que ese monstruo es Roma. Roma es tan sólo su última encarnación.» Al autor, esta perspectiva más larga pudo haberle parecido carente de importancia: Roma era la auténtica causa de lo que escribía. Para nosotros, sus palabras pueden tener un sentido más amplio. Si afirmamos que Roma era para él lo más reciente, pero no por ello lo último, estamos yendo más allá de su profecía. No fue eso lo que él quiso decir.

Entonces ¿en qué sentido profetizó Juan? ¿No predijo sino que previó lo que podía ocurrir y trató de hacer que sus oyentes lo evitasen mediante un cambio de actitud? Se le ha interpretado así, de modo que la verdad de su libro no dependa del curso de la historia. No obstante, el arrepentimiento no era en modo alguno su propósito. Él creía que la mayoría de sus contemporáneos estaban condenados sin remedio a atroces sufrimientos, que serían derramados sobre ellos por los ángeles del Dios cristiano y representaban una justa venganza. Le preocupaba sobre todo la firmeza. Aquellos cristianos que se mantenían firmes y, si era necesario, morían en ese trance tenían segura la nueva Jerusalén; pero hicieran lo que hiciesen los demás, Dios iba a acabar con la tierra por etapas. Sólo después de esos castigos vendrían los pueblos supervivientes a adorarlo. Primero caería Babilonia (o Roma); Satanás sería precipitado al abismo; siete copas llenas de la ira de Dios serían vertidas sobre los no cristianos y los apóstatas. Estas visiones no eran condicionales; miraban más allá del poder terrenal, a su realidad celeste, y pretendían decir lo que con seguridad iba a llegar. Exaltaban a los cristianos que se mantenían firmes, pero incluso si otros muchos se uniesen a ellos, las fases del Fin caerían sobre el resto de la humanidad. Después de todo, uno de los siete ángeles había certificado a Juan el mensaje. «Esas palabras —le dijo— son ciertas y auténticas. Y el Señor Dios de los espíritus de los profetas ha enviado a su ángel a mostrar a sus servidores lo que va a suceder en seguida. He aquí que vengo presto.»

El ángel, o su apariencia, se equivocaba. Por suerte, la visión de Juan era falsa. El Fin no empezó, y la historia ha

seguido acumulando sólo horrores humanos. Sin embargo, el texto sigue hablándonos, por medio de sus imágenes, de un poder mundanal degradado y una perfección celestial. No correspondía a los hechos, pero, nos recuerda, los hechos no lo son todo.

Cuarta parte

20. LA BIBLIA COMO RELATO

I

Hasta ahora, hemos seguido el lento e incoherente desarrollo de las escrituras y sus textos; hemos puesto en su sitio a las pretensiones de que «el texto tal como hoy lo tenemos» o el canon bíblico son las claves de su significado; hemos delimitado las zonas más probables de información primaria (la segunda mitad de *2 Samuel*, los libros de los *Reyes*, fragmentos de *Nehemías*, el cuarto Evangelio y los *Hechos*), y hemos comparado muestras de estas partes y de otras con las pruebas que nos dan los textos gentiles, los hallazgos sobre y bajo la tierra y lo que sabemos fue el futuro. Los resultados refutan a cualquiera que pueda pretender sostener que extensos tramos de la narrativa bíblica son verdaderos porque sus detalles corresponden a los hechos. Más allá de un marco mínimo, incluso las fuentes primarias interpretan y elaboran los acontecimientos de una fascinante variedad de maneras. En cuanto al resto, puede demostrarse que los autores bíblicos han sido incapaces de contarnos lo que ocurrió. Están en desacuerdo entre sí, y se dirigen al futuro; pero, incluso con la ayuda de amigos y adaptadores, sus detalles no son más precisos que los de un pronosticador del tiempo atmosférico que no repite la «palabra de Yahvé».

A un cierto nivel, la Biblia puede contener todos esos errores e invenciones, pero sigue habiendo en ella algo más que su suma. Por tanto, una respuesta a tales conclusiones es preguntar: «¿Y qué?» Se da a entender con ello que los hallazgos de los historiadores son todos anticuados, y sus resultados de una pedantería que fue popular hace cien años pero carece de sorpresas para el lector moderno. Los problemas del relato del nacimiento de Jesús de Lucas o de su proceso en Marcos no son precisamente nuevos. Sus ba-

ses las echaron ya los estudiosos en el siglo XIX, y a pesar de ello la Biblia sigue tan campante.

La Biblia goza sin duda de buena salud, pero esos problemas concretos no son todavía moneda corriente entre muchos de sus lectores. Las viejas verdades necesitan ser repetidas. Ellas se oponen también a ciertas maneras de leer el texto. No es sólo que refuten el fundamentalismo estricto; rebaten la idea (ampliamente enseñada y predicada en los años cincuenta y sesenta) de que el pueblo de Israel era único porque sólo ellos tenían un Dios que intervenía en la historia y era conocido a través de lo que ocurría. No es sólo que otros muchos pueblos antiguos, ya fuesen griegos, hititas o moabitas, tuviesen dioses que intervenían (creían ellos) en los acontecimientos históricos. Ahora vemos que muchos de los sucesos en los que se suponía que ese Dios bíblico había participado no existieron, salvo, quizá, en la imaginación de sus autores. Tampoco es la Biblia un libro especial porque haya «prefiguraciones», modelos que ligan sus dos mitades de una manera sin igual. La Biblia, según esta opinión, posee algo más sólido que los significados o alegorías más profundos que pueda haber debajo de las palabras o los relatos de otros textos: tiene «prefiguraciones» que son «hechos», no alegorías, y que presagian acontecimientos futuros (la paloma del arca de Noé, tal vez, como prefiguración de la Paloma del bautismo de Jesús). Ya hemos examinado la pretensión de que esas figuras son verdaderos anuncios de algo futuro, pero hay también otro problema: la mayoría de esas imágenes no son diferentes de las alegorías de cualquier otro libro o relato. No son hechos porque nunca ocurrieron.

La escritura no es, pues, una relación de sucesos, pero sí sigue siendo un cuerpo de escritos que pueden convencer a la gente, o llegarle, sean o no fácticamente verdaderos. Todos tenemos imágenes mentales de la Biblia que funcionan de ese modo, pero hay dos que poseen para mí una fuerza especial. Una es la de la casa rectoral inglesa de Haworth, en el norte de Yorkshire, hogar de los Brontë y del genio literario de las tres hermanas, Charlotte, Emily y Anne. La casa es georgiana, y, como el texto bíblico, su interior ha sido rellenado por manos piadosas pero infieles. No obstante, el salón sigue estando muy parecido a como lo conoció el padre Brontë. En las paredes cuelgan grabados del festín de Baltasar y de escenas bíblicas, y copias de cuadros del artista visionario John Martin. Hay una Biblia abierta sobre la mesa, ya allí se sentaría el reverendo Patrick Brontë, un superviviente, como Jacob, de las tragedias de su familia. Dos de sus hijas murieron en plena juventud de una infección contraída en una escuela cristiana para hijos de clérigos. Cuando su único hijo, Branwell, murió con treinta y tantos años, Patrick Brontë quedó inconsolable, nos cuentan las cartas de Charlotte, pero lo lloró con el grito bíblico de «¡Absalón, hijo mío Absalón!» La muerte de Branwell condujo a las de Anne y Emily tras su breve paso —así lo veía Patrick Brontë— por este mundo. Las siguió Charlotte, a una edad también temprana. Durante esos años de tragedia, Patrick Brontë solía retirarse y sentarse a solas, «como un volcán extinguido», en su salón, frente a la entrada principal. Allí, la Biblia era su compañía, y tenemos todavía su ejemplar de los profetas hebreos, en el que habían insertado textos de condena tomados del Nuevo Testamento. El infierno y el castigo eterno eran temas importantes en su visión del mundo.

Desde el Yorkshire de hacia 1860, mi imagen mental se traslada a Monte Gargano, la espuela que sobresale del costado oriental de la bota italiana. En agosto de 1930, la Biblia convenció a uno de los obreros agrícolas de la aldea de San Nicandro, un hombre con dotes reconocidas de cuentista y orador. A Donato Maurizio lo movió una visión que le impulsó a leer los capítulos iniciales del *Génesis*: «Tomé la Biblia, la abrí por la primera parte y *vi* con gran asombro la creación y cómo el Eterno existía antes de que la tierra fuese creada y cómo él creó todas las cosas. Entonces se encendió una luz en mi corazón.» En 1930 esa aldea italiana se convirtió al Número Uno, el viejo dios de Abraham, Isaac y los patriarcas. Un creciente número de aldeanos siguió su ejemplo. Escribieron a la sinagoga de Roma pidiendo ser circuncidados. El rabino accedió; pero cuando fueron iniciados en el Talmud y los escritos rabínicos, los vieron «con disgusto». No se habían convertido al judaísmo, sino a la religión de Israel, que no tenía detrás más que el *Pentateuco*. Habían conocido las enseñanzas cristianas, pero ahora no les interesaba Cristo. Donato y sus compañeros de conversión habían sido movidos por la creación y el Sabbat, la idea de un pueblo elegido y un Dios de justicia. Pusieron la estrella de David en las bridas de sus asnos y persistieron en su fe, una aldea de conversos judíos en los aledaños de la Italia fascista. Al final de la guerra, soldados británicos los visitaron y les hablaron de Tierra Santa. Visitaron el nuevo estado de Israel, pero, como auténticos judíos de la Diáspora, les repelió su desenfrenado sionismo. Cuando su historiadora, Elena Cassin, los visitó en Italia, comentaba que «la aceptación incuestionada de

los antiguos relatos bíblicos por esos conversos debe de ser única en la historia del judaísmo... El *Pentateuco* seguía muy vivo. Sus relatos les parecían de lo más simple y natural, la clase de aventuras que ellos mismos, o sus amigos y parientes, podían muy bien haber vivido». En *Génesis* 38, la viuda Tamar se disfraza de prostituta, seduce a Judá, su suegro, y después le envía la prueba de que su hijo, engendrado sin saberlo, es de él. Siempre que ese relato era leído en San Nicandro «los hombres y mujeres presentes comprendían perfectamente el episodio. La estratagema de Tamar no les chocaba en absoluto; daban por sabido que lo que una mujer desea más que nada es tener hijos».

Patrick Brontë había dado por supuesto que la Biblia era la palabra de Dios, y cuando Donato vio la creación pudo tal vez considerarlo como una revelación divina. No obstante, el convencimiento de estos hombres no dependía de sus ideas equivocadas sobre el carácter de la Biblia. La escritura ponía también palabras a los sentimientos, ofrecía esperanza y consuelo, parecía dar sentido a la vida (en Gargano únicamente a la vida terrena; los libros de la escritura hebrea elegidos por los aldeanos no tenían la menor idea de una vida después de la muerte). Partes diferentes de ella habían hecho su efecto de modos diversos: en Yorkshire, los salmos y la teología de los profetas; en Italia, las narraciones del *Pentateuco* y el relato de la creación del mundo. Las cuestiones relativas a la verdad fáctica afectan de modo diferente a esos dos tipos de texto. Con pocas excepciones, no nos llevan muy cerca de la fuerza de textos como los salmos. Sólo unos pocos entre ellos se ocupan de sucesos pasados. El salmo 104 es el más explícito, una gran llamada a recordar las maravillosas obras de Dios (desde el pacto con Abraham, pasando por José y Moisés, hasta el Éxodo). Se hace más difícil entonarlo con entusiasmo cuando nos damos cuenta de que ninguna de esas obras tuvo realmente lugar, y que el salmista está enumerando fábulas sin saberlo (salmos como el 77 o el 105 tienen también esa falsa dimensión). Sin embargo, hay también himnos de alabanza más generales (y no sólo en los salmos; Pablo nos ha dejado uno de los mejores en su gran canto al amor o «caridad» de *1 Cor.* 13); y en toda la Biblia hay oraciones para las horas de tribulación (los libros de narrativa hebreos contienen casi un centenar de ellas, de David, Jonás, Nehemías y muchos otros). Como los grandes discursos sobre el mal y la manera de entenderlo del libro de *Job*, pueden todavía atraernos, aunque el relato al que pertenecen sea inexacto. Nunca «hubo en el país de Hus un hombre llamado Job»

que, levantándose de madrugada, ofrecía un holocausto por cada uno de sus hijos por si acaso «habían pecado y maldecido a Dios en su corazón». No obstante, podemos ser sensibles a los discursos que siguen, sobre el lugar de la sabiduría o sobre la suerte del hombre, «nacido para la inquietud, como las chispas vuelan hacia arriba».

Estos largos discursos tienen determinadas fuerzas que trabajan en su favor. A menudo adoptan una forma poética y un uso poético del lenguaje, aunque la distinción exacta entre prosa y poesía en hebreo sigue siendo muy discutida. Son también escuchados o cantados en el culto religioso, donde el escenario es solemne, los fragmentos han sido seleccionados y entran en acción antiguos recuerdos; cada ocasión recuerda otras de épocas anteriores de la vida. En contextos menos eficaces, algunas de las actitudes de estos cánticos pueden repelernos. Los salmistas son muy dados al gimoteo y la lástima de sí mismos. Hay gritos de venganza bestiales contra sus enemigos; el salmo 137 incluso quiere que Dios estrelle a los niños contra las piedras. Hay también fragmentos que revelan un talante o un modo de pedir con el que podemos identificarnos. Para buscar este impacto podemos ir, más allá de Patrick Brontë, a generaciones de presos políticos, desde los primeros mártires cristianos, entonando salmos en las minas en las fronteras mismas de Egipto, hasta los judíos de los campos nazis o las modernas víctimas del terrorismo, a quienes los salmos han preservado la cordura durante su confinamiento solitario. Podemos pensar también en Agustín, que empezó por volverse hacia los salmos cuando estaba siendo llevado al cristianismo (esos «sones de devoción... contra el hinchado orgullo de la raza humana»). Siendo un joven converso, «ansiaba recitarlos por todo el mundo». Después, cuando su madre, Mónica, murió, fue de nuevo el salterio lo que el amigo de Agustín tomó «y empezó a cantar y todos los de la casa le respondimos: "La gracia y la justicia cantaré, oh Señor, en honor tuyo"» (salmo 101).

¿Qué decir, entonces, de los aldeanos de San Nicandro? A quienes comparten su fe probablemente no les preocupará que fuesen llevados a ella por creencias erróneas. Si Dios sigue caminos misteriosos, podría también trabajar por medio del error. En la propia Biblia, el eunuco etíope es ganado para la fe por la falsa explicación que le da Felipe de una profecía atribuida erróneamente a Isaías. Sin embargo, si alguien hubiese explicado a Donato y a sus oyentes que la Creación no ocurrió de ese modo, y que las narraciones del *Génesis* no son historia, ¿habrían realmente sucum-

bido con tanta fuerza? Creyeron lo que oían. ¿Lo hubiesen creído si antes les hubieran dicho que lo que les estaban leyendo era una fábula?

No obstante, tal es la conclusión a la que la mayoría de los especialistas bíblicos, y las muestras de mi versión no autorizada, llegan para la mayor parte de esa narración. ¿Dónde está entonces su verdad? De manera constante, la Biblia nos muestra lo que los autores de Israel y su supuesta heredera, la Iglesia, creían acerca de Dios (incluso si éste tiene también su poco de fábula). Se arrogan un conocimiento de ese Dios, e incluso si sus relatos son asombrosamente falsos, la mayoría de ellos parten de la creencia de que Dios intervenía en lo que cuentan. Un libro, *Ester*, no lo menciona, pero el relato presupone con fuerza su presencia. En las escrituras, ese Dios no está revelándose; son autores humanos los que están creándolo como se supone que él los creó a ellos, «a su imagen».

A este nivel dice verdad la teología: a lo largo de unos ocho siglos, la Biblia nos muestra lo que el pueblo de Israel creía de su Dios. Sin embargo, la narración es mucho más que la suma de sus alusiones a Dios y a su hijo. Quienes no creen ni en uno ni en otro no la leen simplemente con una incredulidad salpicada de horror y disgusto. Puede no ser histórica, pero aun así, hay en gran parte de ella una fuerza. ¿Tendrá entonces la fuerza de un relato, no la de la historia? ¿Es incluso literatura, o se trata de una mezcla de las tres cosas? ¿Reside acaso esa fuerza más en su humanidad que en su divinidad, humanidad en el sentido más amplio, mala y buena? Cada una de estas maneras de leerla se relaciona de modo diferente con la cuestión de la verdad. Me ocuparé de ellas por turno, empezando (como el *Génesis*) por el relato.

II

Se ha dado mucha importancia a la presencia de la historia en las escrituras hebreas, pero la fe judía no depende de que lo que cuentan ocurriese realmente o no. La narración entera puede ser una fábula, pero aun así podría haber un Dios para el pueblo de Israel, creador último, etc. Las escrituras nos mostrarían simplemente que unos autores habían compartido esa fe durante siglos y la habían envuelto en docenas de fábulas. Sólo dentro del cristianismo necesita la fe verdad histórica: o Jesús resucitó de entre los muertos o no. Si no fue así, el cristianismo es falso. Con las pruebas disponibles, los historiadores no pueden decidir esta cuestión. En mi opinión, hay una fuente primaria, el «discípulo amado», que más tarde aseguraba haber visto paños fúnebres en el sepulcro vacío; pero ¿de verdad fue así y sacó de ello las debidas conclusiones? Los historiadores pueden mostrar que en la antigüedad otras personas siguieron creyendo ver a amigos íntimos o parientes después de la muerte de éstos, en visiones, sueños y demás. Había también relatos de que grandes personajes del pasado habían sido llevados al cielo. Quizá este tipo familiar de reacción y lo intenso de la experiencia previa llevaron a los cristianos a la convicción de que Jesús estaba vivo y había sido visto. En tal caso, los historiadores deben aceptar también que esta convicción era tan fuerte que sus testigos inmediatos no sólo se la transmitieron a centenares de otras personas, sino que acabaron muriendo por ella.

En el resto de la escritura, las «historias» pueden tener incluso ventaja sobre la historia auténtica. El novelista E. M. Forster creía que «en las ficciones podemos conocer perfectamente a las personas y encontramos en ello una compensación por lo borrosas que resultan en la vida. En este sentido, la ficción es más verdad que la historia porque va más allá de lo evidente, y todos sabemos por propia experiencia que hay algo más allá de esa evidencia». A la Biblia no le preocupan demasiado las descripciones, pero sus relatos parecen tener una fuerza especial; basta pensar en el libro de *Jonás*, escrito como una fábula y que aun así nos muestra verdades profundas y sutiles. Pensemos también en nosotros mismos. Somos expulsados de nuestro Edén y sacrificamos la felicidad a las ambiciones de nuestro intelecto. Todos escapamos de nuestros Egiptos, y algunos recibimos nuestra revelación; y vagamos por nuestros desiertos camino de una tierra prometida que sólo nuestros hijos o los hijos de nuestros hijos podrán disfrutar. Como los hijos de Israel, también ellos se quejan cuando ya la tienen. Todos sentimos que hay aquí algo universal.

A diferencia de los hechos de la historia, las fábulas pueden ser ampliadas, mejoradas y multiplicadas sin contar mentiras. Nuestras Biblias se convirtieron en verdaderas colmenas de tal industria, a medida que unos y otros iban imaginando la manera de colmar las lagunas que había en el texto. No era algo deshonesto, como el atribuir profecías a personas muy anteriores o poner al día las predicciones después de ocurridos los hechos. A veces el relato principal inspiraba otros. ¿Qué había sido de personajes menores como, por ejemplo, la Asenet con quien José se casó en Egip-

to? En ocasiones el texto principal dejaba sin decir cosas que la gente quería saber, y estas lagunas condujeron a todo un cuerpo de escritos que tomaban pie en los relatos bíblicos, los Midrashim de los escritores judíos. Es un proceso que sigue vivo en nuestra propia literatura. En su reciente novela *God knows*, Joseph Heller nos ha dado una brillante elaboración de la historia cortesana de David que leemos en *2 Samuel*, con sus mujeres, sus tribulaciones y sus dimes y diretes con Dios. El proceso es también visible todavía en el texto hebreo de nuestra Biblia. En *Génesis* 18, 16, Dios envía a sus ángeles para castigar a Sodoma. Seguramente Abraham se daría cuenta y trataría de disuadirle con súplicas, de modo que alguien inventó y añadió, en *Génesis* 18, 23, un relato de esas súplicas. En *Génesis* 12, 17, Abraham oculta a su esposa en un país extranjero haciéndola pasar por su hermana, y Dios se encoleriza con un gentil que, ignorándolo, le hace la corte. Seguramente Dios no era siempre tan duro con los errores inocentes (*Gén.* 18, 17 ss.; 20 y 26 probablemente surgieron de lagunas y problemas del relato anterior). Fragmentos de la Biblia nacieron así como respuesta a otros anteriores, e inspiraron todo un cúmulo de relatos con ellos relacionados, como el guión de una serie de televisión semanal que pasa de un autor a otro conservando el escenario y los personajes. Vistos a esta luz, incluso relatos modernos como la venida de José de Arimatea a Glastonbury o *The Holy Blood and Holy Grail* tienen antecedentes en la propia Biblia.

Esta afición a contar fue fomentada por un rasgo que se repite en la narrativa bíblica. Con mucha frecuencia, sobre todo en los libros hebreos más antiguos, los narradores son extremadamente lacónicos, dicen lo mínimo. La historia de Abraham e Isaac en *Génesis* 22 es un ejemplo famoso. Cuando Dios da la orden a Abraham utiliza palabras brutales, pero sin la menor explicación (tan sólo se refiere al valor de Isaac, «toma ahora a tu hijo, el único que tienes, a quien tanto amas»). Tampoco Abraham dice nada; se levanta temprano y no explica nunca lo que se propone. Isaac hace una pregunta muy pertinente («¿dónde está el cordero para el holocausto?»), y Abraham responde con parca ironía («Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío». Se ha visto incluso ambigüedad en las palabras «hijo mío», que a la vez se dirigen a Isaac y responden, con toda verdad, a la pregunta del muchacho). Después siguen adelante, el hijo llevando la leña con la que su padre piensa quemarlo. El narrador se limita a repetir que «continuaron juntos el camino».

Mediante la reticencia, este relato se ha convertido en el paseo más espantoso de toda la literatura. Su parquedad ha sido atribuida incluso al monoteísmo del autor, a la fe en un Dios único que dirige la narración y le da un trasfondo más profundo. Pero la causa aquí no es la teología; personas con muchos dioses pueden escribir también de ese modo. Desde Homero hasta el gran historiador Tucídides, los autores griegos paganos han dominado esa misma reticencia: «su noble contención permitía que los hechos hablasen por sí mismos». Más adelante los judíos encontraron esta reticencia excesiva para ellos, con monoteísmo o sin él. Cuando Josefo volvió a contar esa historia, trató de llenar sus lagunas; nos mostró su patetismo mediante largos diálogos entre padre e hijo ante el ara. Generaciones de lectores judíos han explorado las lagunas del relato: ¿Por qué estuvo de acuerdo Sara, la esposa de Abraham? ¿Qué dijo ella cuando Abraham se llevó al joven Isaac? ¿Tal vez Abraham le había dicho una mentira piadosa? Las posibles disculpas eran infinitas, pero algunos opinan que Abraham le dijo que debía llevar a Isaac a la escuela; el patriarca Sem había abierto una muy buena arriba, en el monte. Dejar a su inocente hijo en un internado podía parecer muy a propósito para disimular el asesinato. Sin embargo, hubo lectores que calcularon, por otras referencias, que en esa época Isaac tenía treinta y siete años.

Una vez advertida, esta reticencia surge como un rasgo repetido de buena parte de la narrativa bíblica. Cuando Jacob, que espera a Raquel, se casa con la que no es de las dos hijas de Labán, sólo escuchamos el maravilloso comentario: «Mas venida la mañana se dio cuenta Jacob de que era Lía.» La reticencia hace más intensas las numerosas historias de terror de la Biblia. Abraham prepara en silencio la quema de Isaac. En el libro de los *Jueces*, un abominable levita presta su concubina a los hijos de Belial «que abusaron de ella toda la noche hasta la mañana», cuando la encuentra caída en el umbral. «Él dijo: "Levántate y vámonos." No obtuvo respuesta.»

Hay más relatos en los que la reticencia es un impulso importante. Como la estructura de un edificio prefabricado, este estilo bíblico deja que sea su público quien llene los huecos que se abren entre sus vigas. La estructura del relato está maravillosamente controlada (de camino, las palabras de padre e hijo lo dicen todo, diciendo tan poco); hay ironía, una remisión muy precisa («Dios proveerá») y la afirmación, nada más, de lo mucho que anduvo Abraham, hasta el tercer día. Así, lejos de dominarnos o excluir las alter-

nativas, esta escritura deja un espacio en el que podemos respirar y especular. Provoca nuestra intervención con los límites de su manera de narrar. Lo que nos cuenta puede no ser muy penetrante, pero sí hacer que nosotros lo seamos al reflexionar sobre lo que ha dejado sin decir.

Por tanto, en la Biblia los relatos nos invitan a expandirlos por sus propios límites y por sus extrañeza, parte de la cual es resultado de la confusión textual, la tarea de los adaptadores o la mezcla de versiones contradictorias. Está en nuestra mano el desarrollarlos, pero como relatos que son pueden desarrollar también nuestra idea de nosotros mismos. A diferencia de los hechos, las fabulaciones pueden seguir creciendo con sus lectores y sus sociedades. Son por ello un foco especialmente adecuado para servir de referencia a un grupo de personas. Los españoles inventaron un Cid ideal; los romanos lo hicieron con Eneas. Diferentes españoles y romanos tenían con ellos una relación diferente, pero el apego de los judíos a su relato es particularmente íntimo porque lo creían (el *Éxodo*) y lo habían ido tejiendo a lo largo de tanto tiempo. A su vez, otros pueblos pudieron identificarse con sus grandes líneas. Como los mitos griegos, los relatos bíblicos han dotado de orígenes a nuevos pueblos y prácticas y afectado al modo en que ellos (y otros) consideraban su identidad.

Dentro de la Biblia, el libro de *Ester* es un buen ejemplo. Este relato ficticio fue compuesto a base de un marco general de historias familiares de reyes, reinas y cortesanos. Su autor combinó el chauvinismo machista, la tensión y un final sangriento en una historia que acabó convirtiéndose en un éxito popular. No había en ella una sola palabra de verdad, pero pretendía explicar los orígenes de una fiesta, Purim, que aún celebran con placer los judíos. Conmemoraba el haberse librado el pueblo judío del intento de un malvado cortesano de hacerlos aniquilar y confiscar sus bienes. Fueron salvados por dos contraedictos, uno conseguido por un judío de la corte, Mardoqueo, y el otro por su hija adoptiva Ester, que se había convertido en reina de Persia. Las dos fechas de esos edictos, sugería el autor, eran los dos días en los que debía celebrarse Purim. Esta historia dramática y romancesca tenía algo de ironía, pero no las reticencias de la de Abraham e Isaac. Su trama y sus detalles realistas (el decorado de las fiestas reales, los aromas y aceites para las concubinas persas) hacían que los lectores la tomasen por real (también apelaba, engañosamente, a las crónicas de los reyes de Media y Persia). Relato y fiesta prendieron. En plena era cristiana, el año 409,

encontramos a emperadores romanos cristianos teniendo que legislar para evitar que los judíos provoquen ofensas y disturbios anticristianos en los días de Purim, al identificar al malvado cortesano Amán del relato con Jesús, y el patíbulo del que fue colgado con la cruz cristiana. El relato había cobrado todavía más fuerza; los propios cristianos habían dado ya a Amán ese significado en sus escritos, y sin embargo todo ello era falso, invención de un judío que escribía, posiblemente no lejos de Susa, entre los años 250 y 170 a. C.

Los relatos bíblicos han dado vida tanto a personas como a fiestas. En el siglo XVII, la sociedad calvinista de Holanda se identificaba con la imagen bíblica de un pueblo salvado del Diluvio divino, una idea que convenía a su situación en medio de las inundaciones y peligros de los Países Bajos. En Sudáfrica, los afrikaners consideraban su gran *trek* como un Éxodo. Incluso creían haber encontrado el Nilo y las espadañas de Moisés, y bautizaron una ciudad para señalar el lugar. En cambio, en Etiopía la dinastía reinante se emparentó con la reina de Saba. Más tarde, este origen fue combinado con ideas sobre el Mesías, la persecución de los judíos y el esclavizamiento del pueblo negro (los verdaderos judíos) por los blancos, de las que nació el rastafarianismo en los años 30. Como la Biblia contaba una historia tan larga, siempre era posible apuntarse a alguna parte de ella y ser nuevo a la vez que se aseguraba ser antiguo. En esto, el gran fundador ha sido Abraham. En el texto cristiano más antiguo que nos ha llegado, Pablo escribía a personas de Galacia (el interior de Asia Menor, la moderna Turquía) diciéndoles que eran «hijos de Abraham» y que Moisés, que vino más tarde, carecía de importancia para ellos. Muchos no habrían sabido nada de tal antepasado hasta entonces; pero seis siglos más tarde ese relato extendió sus ramas hacia el sur, hasta La Meca, y alcanzó a un hombre que entonces andaba por los cuarenta y tantos años, esa década espiritualmente tan fértil. También Mahoma estableció el vínculo con la fe de Abraham, precursor de su nueva fe, el futuro Islam.

Sin embargo, ninguno de estos efectos sirve para convertir en verdadero un relato. Si cambiamos de fundamento y etiqueta a todas las narraciones bíblicas y las consideramos simples relatos, podemos sentirnos más a gusto en su compañía y buscar su interés positivo. Pero estamos utilizando «relato» o «ficción» para designar dos cosas diferentes. Los libros de *Job*, de *Jonás*, de *Rut* o de *Ester* fueron relatos o ficciones a propósito. Los inventaron sus autores.

Para nosotros, el relato bíblico de la Natividad es una ficción porque podemos ver que es inexacto, pero no lo era para el tercer evangelista, quien creía, erróneamente, que eso había sucedido. Al recalificarlo como ficción hemos aceptado, cuerdamente, que el autor se equivocaba.

Los historiadores no son tan pedestres que no puedan ver lo que puede haber de cierto incluso en una ficción no deliberada. Un relato puede ser una prueba estupenda de lo que el narrador y su público creían y asumían; puede ayudar a hacer coherente su visión de la realidad. Las creencias pueden referirse a un Dios o a un Satanás independiente (llegado tardíamente al escenario bíblico); pueden resultar extrañas hasta que las desenmarañamos, como ocurre con lo que se cuenta de Jacob en *Génesis* 30, cuando descorteza varas tiernas, las pone en los abrevaderos de las ovejas y se cree que así las hizo concebir corderos con manchas (ni siquiera es que tuviese carneros para engendrarlos; Labán se los había llevado). Durante siglos, los estudiosos pudieron seguir entendiendo sin problemas este relato, como se nos ha recordado recientemente, pues era creencia extendida que la concepción de una madre era influida por cualquier cosa que mirase durante el acto sexual. En los abrevaderos las ramitas a rayas oscuras y claras parecían moteadas; las ovejas de Jacob las contemplaron y concibieron el moteado «rebaño de Jacob», lo mismo que los criadores de caballos creían que una yegua concebiría un potro precioso si veía a su hermoso semental en un espejo mientras la cubría (en 1726 una mujer asombró a la sociedad londinense asegurando que había dado a luz conejos tras mirar a un conejo, pero resultó que estaba equivocada). Destrás de *Génesis* 30, que es ficción, no historia, hay una extendida creencia acerca de la concepción y de lo que ocurre en la vida. Todavía en 1950 había comentaristas que aseguraban que era verdad (lo que es otra historia, y también parte de la historia). Quedó para Agustín el preguntarse por qué las ovejas no habían parido ramitas.

Los relatos pueden también indicarnos una práctica social de la que surgen. Detrás de nuestro relato de Rut está la del matrimonio entre parientes cercanos. Pueden incluso hacernos penetrar más profundamente en la mentalidad de un pueblo. Es algo que ha sido sostenido a menudo para los mitos narrados oralmente, considerándolos parte viva de las sociedades primitivas. Ha habido intentos de demostrarlo para los relatos más antiguos de la escritura, pero hasta ahora no resultan convincentes. Particular interés tiene el caso de los relatos que coinciden con otros conocidos

en diferentes culturas, pues no obliga a preguntarnos por qué surge precisamente ese modelo. Un ejemplo claro es el de Moisés en las espadañas. Moisés iba a ser un gran líder en el futuro, por lo que a este futuro héroe había que situarlo fuera de una familia normal y hacerle después regresar para regir a su pueblo. Los relatos del abandono de un futuro rey o dirigente son ampliamente conocidos en otras sociedades, desde la India (Chandragupta), pasando por Persia (Ciro), hasta Grecia (los primeros tiranos), Roma (Rómulo) e Inglaterra (el rey Arturo). Detrás de la infancia de Moisés podemos encontrar un fragmento de historia acerca del modo en que los pueblos han pensado con frecuencia. Sin embargo, no es historia. No hubo cestos, ni doncellas bañándose, ni espadañas, ni, quizá, siquiera Moisés. Si tomamos esos libros como simples relatos, su verdad se limita a un conjunto de firmes creencias que tuvieron ciertas personas.

III

Un conjunto así no es trivial; puede tocar temas de la íntima experiencia religiosa. Un modo de enfrentarse a esos relatos es compararlos, dividirlos en secuencias de acción, en «jugadas» incluso, como las del ajedrez. Las narraciones bíblicas han sido estudiadas por críticos estructuralistas que pretenden explicar los significados que hoy encontramos en ellas relacionándolas con la estructura de la expresión literaria. Las estructuras de las narraciones son a veces deducidas de los cuentos populares de otras literaturas, en especial la rusa (en buena parte porque los cuentos populares rusos han sido coleccionados y desglosados de ese modo). En la escritura hebrea, la muerte de Goliat por David ha sido comparada con la secuencia de movimientos de una epopeya romántica, y la lucha de Jacob con el ángel en el vado de Jabboc, hasta el alba, con los de un cuento de «el que lo envía, el que le ayuda y el que se opone», al que sutilmente da la vuelta: Dios, el que lo envía, resulta ser también el que se opone. El famoso crítico estructuralista Roland Barthes incluso llamó a esta inversión «audaz», y aseguraba que era típica ¡de las historias de chantaje! Alternativamente, los relatos han sido desglosados en torno a temas opuestos (macho y hembra en el relato del Paraíso; naturaleza y cultura en el de Jefté, quien accidentalmente jura matar a su hermana virgen y hace que ésta viva como una salvaje en las montañas; el matrimonio con extranjeras en la historia de la violación de Dina).

El problema común a este tipo de lecturas es que hacen entrar a una serie de relatos muy variados en una camisa de fuerza a fin de compararlos mecánicamente con otro de diversa procedencia. Un problema menos familiar es que tienden a partir del «texto tal como hoy lo tenemos», sin tener en cuenta sus autores, sus adaptadores y su compleja historia. Como resultado, algunos de los estudios más detallados de los estructuralistas chocan increíblemente con el carácter del texto bíblico, porque, como la historia de David y Goliat, el relato que analizan puede ser un mosaico de versiones independientes y contradictorias que no siguen ninguna serie concreta de movimientos. Como en el caso de Jacob y el ángel, la rareza y la paradoja pueden tener de «audaces» únicamente los cambios hechos por un adaptador en un relato más antiguo que a él ya no le parecía aceptable. A pesar de las danzas de Barthes en torno al texto, esos versículos del *Génesis* son simplemente un relato en el que originalmente Jacob se encontraba con un espíritu del río que estaba guardando el vado. Ese espíritu tenía que escabullirse al amanecer, como el espectro de *Hamlet* o cualquier divinidad menor del mundo pagano. A los adaptadores posteriores no les gustó ese demonio, que no tenía nada que ver con Yahvé, de modo que lo cambiaron por Dios o uno de sus ángeles, echando así a perder la fluidez del relato. Como nos recuerda su mejor comentarista, «todas las profundas consecuencias teológicas extraídas del supuesto encuentro de Jacob con Dios no tienen la menor base en el texto».

Hasta ahora ninguna lectura estructuralista de la escritura ha llegado a ninguna conclusión que no fuese bien conocida de antemano. No obstante, eso no hace que disminuya el valor de la comparación de unos relatos con otros. Mejor que buscar fuera de la escritura, en los cuentos rusos o los mitos sudamericanos, prefiero seguir un determinado tipo de relato a lo largo de la propia Biblia, desde el *Génesis* hasta los *Hechos*. Vemos así cómo un cierto tipo de experiencia era expresado con arreglo a convenciones ampliamente semejantes, y hasta quienes querían revivirlo escribían su relato en esos mismos términos e incluso (aunque es más difícil saberlo) se sentían inclinados a interpretar sus esperanzas, sus expectativas o su sensación de repentina «otredad» con arreglo a esa tradición literaria. En tal caso el propio relato puede haber intensificado la creencia, creencia que es extremadamente importante, pues implica un encuentro con Dios o con un ser celestial, desde Abraham hasta la resurrección de Jesús.

A lo largo de la Biblia, la gente oye voces del cielo o tiene visiones en las que escucha palabras divinas. En la escritura hebrea, si son gentiles, Dios les habla también, pero sólo en sueños. Los autores tienen que imaginar este contacto y hacerlo real para nosotros. Lo expresan en escenas que podemos comparar, en busca de modelos que pueden repetirse y ayudarles (a ellos y a su público) a imaginar esos animados momentos del relato.

Sin embargo, los encuentros pueden ser más cercanos que las simples palabras y visiones. Las personas se encuentran con seres divinos, y de nuevo podemos comparar esos episodios y seguir el desarrollo de un modelo a lo largo de la escritura. En los relatos más antiguos, grandes personajes pueden incluso encontrarse con Dios mismo. En el encinar de Mambré, parece, según el texto de nuestra Biblia, que Yahvé mismo va a ver a Abraham a su tienda. Vienen con él otros dos, los ángeles que más tarde irán a Sodoma. Al principio Abraham los toma por extranjeros; prepara agua para que puedan lavarse los pies y dice a Sara, su mujer, que haga panecillos (tortas pequeñas y redondas cocidas sobre piedras calentadas, según los expertos modernos); trae leche y la carne de un becerro tierno y cebado. Es notable que los ángeles coman, pues ya nunca vuelven a probar la comida de los humanos. Parece que las tortas resultaban tentadoras. Uno de los tres, quizá el propio Yahvé, predice que la vieja Sara tendrá un hijo antes de un año. No se dice claramente que Abraham reconozca a su visitante. Sólo cuando dos de los extranjeros siguen hacia Sodoma, Abraham suplica al tercero, a Dios mismo. Esta escena ha sido añadida a un encuentro originalmente menos explícito.

Cuando visita a Abraham, Dios toma forma humana. Es un encuentro excepcional, y no se repite nunca exactamente, ni siquiera para Moisés, en los textos hebreos. La primera vez que Moisés se encuentra con Dios, el escenario lo constituyen una hoguera, una voz y una zarza ardiendo (a Moisés le da miedo mirar). El siguiente encuentro es en el monte Sinaí, donde en la narración aparecen dos relatos independientes. En el que ocupa el segundo lugar en nuestras Biblias, Moisés y Aarón suben al monte con dos acompañantes y siete ancianos y ven al Dios de Israel. Bajo sus pies había «un embaldosado de zafiro, semejante en claridad al mismo cielo». Esta visión de Dios y el cielo en su pureza azul es probablemente el más antiguo de los relatos del Sinaí. En la versión, probablemente posterior, del yahvista J el encuentro es menos directo. El pueblo de Israel

tiene que prepararse bien antes de que Yahvé se digne hablar tan sólo por medio del trueno y el terremoto. Durante tres días «tuvieron que abstenerse de mujer», e incluso entonces Yahvé es sólo oído, no visto. No se muestra a sus castos visitantes, que ven sólo nubes y fuego. Más tarde, Yahvé continúa apareciéndose en el Tabernáculo que hay junto al campamento de los israelitas, pero el pueblo sigue viendo únicamente nubes y fuego. Con Moisés solo, Dios habla cara a cara, como con un amigo (*Éx.* 33, 7-11). Pero también esto llegó muy pronto a parecer demasiado directo. En los versículos siguientes, a Moisés sólo se le permite ver a Dios de espaldas (33, 23). La visión de la cara de Dios supondría la muerte para él.

A medida que el contacto directo con Dios disminuía, esas dos antiguas escenas, la del encinar de Mambré y la del monte Sinaí, fascinaron a sus muchos herederos. ¿Quiénes eran los tres que habían llegado tan curiosamente a ver a Abraham, y fue Dios conocido inmediatamente entre ellos? Naturalmente, los autores cristianos veían a su Santísima Trinidad visitando al hombre en la tierra. En el Sinaí, la admiración con mezcla de temor de una visión divina, el «embaldosado de zafiro» y el contacto privilegiado, cara a cara, como con un amigo, influyeron en dos mil años de espiritualidad, desde las visiones de los profetas y los místicos hebreos hasta las esperanzas de los santos cristianos en la celda o el yermo.

Vemos, pues, que en la época patriarcal Dios podía aparecerse en persona a seres excepcionales. Los demás podían oírlo pero no verlo. Era esquivo dondequiera que las gentes eran pecadoras. Para ver nubes y oírlo a él, todo Israel tenía que ser casto. Esta relación entre la ausencia de pecado y la presencia divina era también importante en el culto del Templo. En él, los sacerdotes reparaban los pecados humanos y, en el sanctasanctórum, la presencia de Dios podía ser sentida en el fuego, el humo y el temblor, pero no directamente, cara a cara. En ocasiones un salmista expresa la esperanza, o el fuerte deseo, de ver el rostro de Yahvé, pero sólo una vez se refiere un salmo a una experiencia pasada (salmo 63, 3, que ha de traducirse como «así te contemplé en el santuario, viendo tu poder y tu gloria»). Aun así, ese «rostro» y ese «ver» pueden ser algo distinto de un encuentro personal, tal vez una experiencia de luz y presencia. Sólo los profetas, en *Isaías* 6 y *Ezequiel* 1, tienen una visión más directa de Dios. En ambos casos el escenario coincide con el del Templo y es descrito mediante imágenes de fuego,

luz, entronización, etc. Es algo concedido a personas excepcionales mediante un tipo de aparición impresionante.

Por lo demás, había la posibilidad de encontrarse con un ángel. En la época patriarcal los ángeles eran vistos con toda tranquilidad, no sólo por Jacob («Y Jacob al verlos exclamó: "Éste es el campo de Dios..», *Gén.* 32, 2), sino por la joven esclava Agar, que ha huido de la casa de la envidiosa Sara. En una escena de una influencia excepcional, el mensajero de Dios le dice que vuelva a casa de su señora y se humille a ella (la teología de la liberación no es del gusto de los ángeles). «He aquí que estás encinta...» Se le dice el nombre que ha de poner a su hijo, el motivo de la intervención divina («Yahvé ha escuchado tu aflicción») y el futuro del niño («Será un hombre fiero e indómito...»). Después, enigmáticamente, Agar saluda a su visitante como Dios. Lo ha visto cara a cara, pero sigue viva.

Por contraste, en Sodoma lo que se impone son los disfraces. Es una ciudad de pecado, y cuando los dos enviados celestiales llegan a ella, van como humanos, unos humanos demasiado deseables para los sodomitas, pero humanos también para el virtuoso Lot, quien los saluda como a extranjeros, ajeno a la verdad. También ahora comen, pero esta vez pan sin levadura. Estas visitas angélicas (sin la comida) van a ser el modelo de la época pospatriarcal, cuando los encuentros con Dios ya no son francos, excepto para Moisés y contados profetas. Cuando Josué se encuentra a un ángel espada en mano, lo toma por un guerrero, viendo sólo su forma humana. «¿Estás de nuestra parte o de la de nuestros adversarios?» Al saber la verdad, cae de rodillas y lo adora como servidor, no como amigo. En *Números,* es el asno de Balam, pero no el pagano Balam, quien primero ve al ángel bloqueando el camino. En *Jueces,* dos relatos exquisitos exploran el modo en que esas escenas eran ahora imaginadas, el de Gedeón y el de los padres de Sansón.

Sin saberlo, Gedeón encuentra (como Josué) a un ángel en forma humana que le promete que será él quien salve a Israel y acabe con los madianitas. Gedeón duda de sus palabras («Mi familia es la más humilde de Manasés», *Jue.* 6, 15); pide una señal (¿será realmente un ángel?), y cuando ofrece manjares a su visitante, «bajo el terebinto de Ofra», el ángel no los come; por el contrario, hace que ardan los panes y la carne cruda (surge un fuego que los consume). Después el ángel desaparece a sus ojos. Gedeón está muy asustado («He visto cara a cara al ángel de Yahvé»). Yahvé responde tranquilizándolo («La paz sea contigo. No temas, no morirás»). Como Jacob en sus viajes, Gedeón levanta allí

un altar (el autor de *Jueces* creía poder verlo todavía). Las promesas, las dudas y la hospitalidad preceden a la señal y la desaparición. Hay temor, después palabras tranquilizadoras y, por último, un ara para señalar el lugar. Este modelo es una precisa secuencia de descripción literaria cuyas fases se repiten en muchos intentos de imaginar una escena de ese tipo en la escritura posterior.

Pocos capítulos después, en *Jueces*, los padres de Sansón vuelven a representarla con variantes conmovedoras. La futura madre de Sansón encuentra a un ángel que le promete (como a la Sara de Abraham) un hijo excepcional. No reconoce a su visitante, y sigue siendo, en un honorable anonimato mediterráneo, la «esposa de Manué». Se lo dice a su marido, y nos enteramos de que sigue creyendo que el ángel es un profeta humano, un hombre de Dios («tenía el aspecto de un ángel»). Él no le había dicho su nombre. Manué reza para que vuelva a visitarlos aquel «hombre de Dios». A su debido tiempo, el ángel visita a su esposa mientras está en el campo. Ella busca a Manué; hablan y él da muestras de que sigue sin enterarse, puesto que ofrece al ángel pan y carne (desde Sodoma, los ángeles han renunciado a la comida de los humanos. «No —dice el ángel—, ofréceselo a Yahvé»). El ángel se niega a dar su nombre, y cuando Manué ofrece la carne a Yahvé, desaparece. «Entonces comprendió Manué...», y tiene miedo: «Moriremos, porque hemos visto a Yahvé.» Pero es ahora su esposa quien le tranquiliza: Yahvé ha aceptado nuestra ofrenda, de modo que no puede querer matarnos.

Estas visitas siguen siendo momentos excepcionales, bajo las encinas o en los maizales, y prometen hijos o victorias a personajes bíblicos con un gran futuro. No les ocurriría a ustedes o a mí; pero, a medida que pasaba el tiempo, también esta posibilidad empezó a ser aireada con toda libertad. En el libro de *Tobit* (hacia 350 a. C.), un ángel ayuda a un hombre corriente y a su hijo que llevan una vida sin el menor futuro en el Imperio persa, al este de Judea. El joven Tobías recibe a un ayudante a quien toma por un hombre; incluso se le dicen los nombres de su familia y sus antepasados. Juntos viajan a cumplir una misión; pero cuando Tobías trata de pagarle por sus servicios, el ángel le revela quién es. «Soy Rafael, uno de los siete arcángeles.» Tobías y su padre se asustan, pero él les dice: «No temáis», y se va para siempre. Tampoco él come nunca. Sólo ha parecido que lo hacía, les explica, porque ha hecho que sueñen ilusoriamente esa escena. Los ángeles tienen ya nombre, pero no apetito. A veces dicen a los mortales que escriban su historia en un libro, pero las ideas sobre su presencia siguen respondiendo al mismo patrón: disfraz y revelación, nada de comer ni beber, y por último desaparición y miedo a la muerte.

En Occidente, sin que mediase contacto o préstamo, esos encuentros tuvieron su contrapartida natural en el mundo griego contemporáneo. También los dioses griegos eran oídos, y vistos, a través de visiones, sueños y voces celestiales. En los poemas de Homero estaba viva la conciencia de que hubo un tiempo, en el pasado lejano, en que los dioses se aparecían directamente a los grandes y los buenos, a los feacios de la *Odisea*, cuyo campo era tan propicio como Mambré. Desde entonces, como los ángeles en Sodoma, los dioses visitan ya el mundo disfrazados; los malvados no pueden verlos, e incluso los buenos, los personajes principales, los toman por mortales. También en Grecia revelan quiénes son. En ocasiones beben, pero suelen abstenerse de las comidas de los mortales, como los ángeles en la época posterior a Abraham. Cuando dicen quiénes son, a veces de palabra, otras mediante una señal, provocan miedo. Se van, comienza el culto a partir de ese breve encuentro, y un altar, como el de Gedeón, señala el lugar donde ocurrió.

Hay también semejanza entre Grecia e Israel a la hora del culto. En algunos de los salmos, los autores escribían como si Dios estuviera presente y a punto de ser visto en los momentos culminantes de culto en su Templo. Esta misma esperanza persistió durante siglos en los himnos paganos griegos. Como los autores de *Jueces* o del libro de *Tobit*, Homero y sus herederos conocían el modelo habitual para esas escenas y las desarrollaban buscando el mayor efecto literario. No obstante, hay diferencias. En Israel, el arte no representaba nunca a Yahvé; su forma era demasiado impresionante para ser vista. Entre los griegos, su gran pintura y escultura ayudaban a definir las formas de los dioses y a traerlos más fácilmente a los sueños de los mortales. En el mundo griego no existía la creencia de que quienes veían a Dios seguramente morirían. Los visitantes divinos eran menos reacios a revelar sus nombres, y sus palabras no eran siempre proféticas. Más que prometer hijos, los engendraban. En los mitos griegos, siempre que una mujer yace con un dios queda embarazada.

Desde Sicilia hasta Israel, había una posibilidad parecida, apoyada en himnos y relatos. Uno nunca sabía cuándo se iba a encontrar con un extraño o a ver una forma lejana sobre las colinas. Creencias semejantes eran vestidas y realzadas mediante formas literarias notablemente parecidas.

Los autores del Nuevo Testamento eran herederos directos de estos patrones; pero aunque escribían en griego, bebían en las fuentes escriturales, no en la griegas paganas. Necesitaban hablarnos de una Anunciación y una Transfiguración y de su Señor resucitado, y para hacerlo expresaban estas convicciones en las antiguas formas bíblicas. En *Mateo*, el nacimiento de un hijo es prometido en sueños, pero en *Lucas* tiene lugar como una visita, siguiendo muy de cerca las escenas de los antiguos encuentros bíblicos, que los narradores cristianos conocían: «No temas, María...», lo mismo que Gedeón o Tobías; Dios tiene también aquí sus motivos; te nacerá un hijo, al que pondrán tal nombre; su futuro será como sigue... El modelo es exactamente el de las palabras del ángel a la esclava Agar en el *Génesis*. En el sepulcro vacío, el Evangelio de Mateo habla de un gran terremoto y de un ángel aterrador que dice a las mujeres: «No temáis.» En cambio en el de Lucas las mujeres ven dos ángeles y, aterradas, bajan la cabeza (como Josué). En el camino de Emaús, como Lot o Tobías, los discípulos encuentran a un forastero de visita, Jesús disfrazado. En Jerusalén vuelven a verlo, y cuando les saluda diciéndoles «La paz sea con vosotros», se aterran hasta que él los tranquiliza. En el cuarto Evangelio, Jesús se aparece como un jardinero y como un extraño junto al mar de Tiberíades. También aquí hay disfraz, pero en Juan no existe temor, excepto el «miedo a los judíos» de los discípulos reunidos. Significativamente, tanto en *Lucas* como en *Juan* se ve a Jesús comer. No es todavía el ser resurrecto y sigue teniendo cualidades humanas, tras levantarse de entre los muertos.

En la época apostólica se confía todavía en la presencia de ángeles inadvertidos, pero las visiones reales durante el día desaparecen. Los *Hechos* describen por dos veces la experiencia de Pablo en el camino de Damasco, pero ninguna de las dos versiones dice que vea al Cristo resucitado en persona; más bien oye una voz. Cuando los ángeles se comunican, aparecen a cierta distancia en visiones o sueños. En una ocasión, de noche, un ángel viene en persona para ayudar a Pedro. En las poblaciones rurales del Imperio romano, los gentiles se apresuran, equivocadamente, a ver la visita de un dios cuando Pablo o alguno de sus compañeros los asombra con sus milagros. A través de estas narraciones cristianas de los *Hechos*, los dos mundos, el gentil y el de las escrituras, vuelven a encontrarse y nos recuerdan lo parecido de sus ideas sobre la presencia de un dios.

Cuando oímos o leemos estas escenas, debemos recordar que llegaban a sus oyentes con la familiaridad de una

manera de contar repetida a lo largo de mil años. Nadie sabía lo que Gedeón, o los padres de Sansón, o «probablemente» María habían experimentado, pero un preciso modelo literario permitió a esos autores contarlo en palabras. No era tanto una ficción como el modo de expresar «cómo debió haber sido» y hemos de ser sensibles a sus secuencias y sus pequeñas variantes. Es algo que persistió durante siglos en las dos culturas, y con su ayuda podemos corregir nuestro modo de considerar la visión de Dios que tenía Israel. Porque no había habido el menor cambio desde una época pansacra de Israel en la que lo divino se encontraba en todas partes, en forma de milagros o de encuentros cercanos; no se pasó a una época ilustrada en la que la presencia de la mano de Dios en los acontecimientos fuese constante pero invisible. Por el contrario, la sensación pansacra de presencia persistió desde el *Génesis* hasta los *Hechos*, dondequiera que la forma del relato era apropiada para suscitarla, en las escenas de la Natividad o la aventura humana, en los nacimientos, las muertes o el más allá. En todo ello lo que estudiamos no son sólo palabras, sino palabras que ayudaron a fijar, y quizá incluso a fomentar, un sentido de otredad religiosa y de presencia sobrenatural. Desde Gedeón junto a las encinas hasta los discípulos reunidos, se decía que las personas habían sentido terror; pero «la paz sea contigo; no temas, no vas a morir». El último encuentro fue contado, y quizá experimentado, como un eco de relatos más antiguos. Así cobró fuerza propia e impulsó un cambio histórico.

21. «LETRAS DIVINAS»

I

Si consideramos la mayor parte de la Biblia como un simple relato, aceptamos que gran parte de ella no es verdadera, pero no por eso la situamos fuera del alcance de los historiadores; tan sólo cambiamos las cuestiones e intereses que en ella persiguen. Se convierte en un libro cuyos autores han inventado, o cometido errores, pero comparten, sin embargo, las creencias religiosas de otras muchas personas. Los historiadores no buscarán la verdad en cada suceso o detalle, pero seguirán tratando de deducir verdades

acerca de las creencias, los puntos de vista y los supuestos de los autores bíblicos y de su público.

Sin embargo, esos autores son una minoría, y les superan enormemente en número quienes simplemente prefieren leer. ¿Por qué no leer la Biblia como literatura y dejar que los historiadores se preocupen por las fechas de Jeroboam o las extrañas ideas sobre la concepción que aparecen en cierto capítulo del *Génesis*? ¿No puede haber también verdad a ese nivel, cualquiera que sea el grado de realidad de la narración o la mentalidad de sus autores?

En los últimos treinta años las respuestas a la idea de la Biblia como literatura se han convertido en una auténtica marejada dentro de los escritos sobre la escritura sagrada. No se trata de un enfoque nuevo. En los siglos posteriores a Alejandro, cuando los judíos conocieron la literatura griega, se plantearon ya preguntas literarias acerca de sus propios textos; por ejemplo, ¿cuál era el carácter de la poesía hebrea?

Josefo aseguraba que tanto Moisés como David habían utilizado el hexámetro para ciertos cánticos de la escritura, creencia imposible que heredaron los primeros cristianos. Incluso Jerónimo, que sabía hebreo, creía que Job prorrumpía en hexámetros en la segunda parte de su libro. Estas creencias correspondían a las crecientes alabanzas a la escritura como literatura. Los primeros cristianos contraponían «literatura» y «escritura», ambas, palabras latinas. La literatura era pagana, los clásicos paganos que se enseñaban en las escuelas. Más tarde la escritura fue vista como «letras divinas», un tipo de educación posible por derecho propio. El problema era que su estilo resultaba demasiado rudo y bárbaro para oídos cultos. ¿Sería ése el estilo divino? ¿O estaba mejor reescrito? Hacia el año 330, poco después de la conversión del primer emperador cristiano, un español de buena cuna, Juvencio, tradujo los Evangelios a hexámetros latinos. Decía estar añadiendo dulzura poética a su contenido.

Estas discusiones sobre el estilo bíblico no desaparecieron. Desde finales del siglo XVII, tomaron la dirección opuesta, y se admiraba una grandeza tosca en la descuidada sublimidad de la Biblia. En los últimos treinta años los críticos literarios han vuelto a defender su tosquedad y sus brusquedades, pero esta vez por una razón diferente. Los cambios en el gusto literario moderno han deparado nuevas zonas de interés; los críticos buscan lagunas y «contradicciones creativas», rumbos extraños de la narrativa, «voces que hablan de algo no cumplido» y el significado oculto de

episodios cuyo curso parece interrumpirse. Una nueva etapa de la teoría literaria ha encontrado también campo donde ejercitarse en breves escenas bíblicas que se nos ofrecen como textos anónimos, no como obras que suscitan la cuestión de las intenciones de sus autores o de la historia personal de éstos. Los estructuralistas tratan de explicarnos los significados que ya percibimos; los desconstruccionistas socavan la idea de cualquier significado o referencia externa únicos; los teóricos de la respuesta del lector se preguntan qué clase de lectores presupone un determinado texto (los oyentes judíos, a quienes en el Evangelio se dirigen judíos; o los primeros lectores cristianos de los Evangelios, o usted y yo, aquí y ahora). Cada uno de estos grupos encontrará probablemente un sentido diferente en lo que lee. El significado de un texto resulta así abierto y vario, y su forma menos clara. En las novelas modernas ya no damos por supuesto que un texto deba avanzar en una dirección única y coherente. ¿Por qué, entonces, deberían hacerlo las antiguas narraciones bíblicas? «Una generación que ha tenido la experiencia del *Ulises* y de *La tierra baldía* debería ser más capaz de hacer esto que otra cuya idea de un libro y de su unidad era una novela de Balzac o George Eliot.»

Uno de los resultados de estos nuevos enfoques ha sido una cierta y espectacular inverosimilitud. Se piensa que el libro de los *Jueces* pone a prueba nuestro sentido de la ironía con los relatos que ensarta uno tras otro, o que el texto de *2 Samuel* (pero no, seguramente, su autor) deja abierta la posibilidad (o el «resquicio») de que el hitita Urías sepa tan bien como el rey David que éste ha seducido a su esposa cuando tiene lugar en el texto la primera entrevista de ambos. Es sobre todo el descuido de los orígenes del texto lo que ha llevado a las pretensiones más extrañas a cuenta suya. Se piensa que el texto del *Eclesiastés* «tal como hoy lo tenemos» supone todo un reto por el uso tan sutil que hace de las contradicciones, cuando lo que ocurre es, simplemente, que sus adaptadores se han bloqueado al intentar modificar un original que encontraban demasiado escandaloso. Sus cambios han hecho que algunos de sus fragmentos resulten incomprensibles. Incluso el libro de *Ester*, un vigoroso *roman à thèse*, ha sido alabado por su utilización de lagunas y falsos libros. Aquí, el texto original ha sido equivocadamente reducido en capítulo y medio, a fin de hacer el libro más aceptable sin sus escenas de matanza finales: «Sería una ironía deliciosa, digna del sentido del humor judío, que la solución del conflicto entre los dos edic-

tos reales hubiera sido dejada en el aire. Un punto muerto es quizá al final lo mejor que uno puede esperar para él, y desde luego infinitamente preferible a una derrota.» El autor de *Ester* se hubiera quedado asombrado, pues el corte es una traición a sus propósitos y a su estilo literario.

Incluso los embrollos han sido vistos como señales de una antigua técnica llena de significado. En *1 Samuel* 16 y 17 tenemos dos relatos contradictorios de cómo llegó el joven David a oídos del rey Saúl. En uno de ellos es ya uno de los compañeros de Saúl cuando Goliat desafía a Israel; en el otro llega en pleno desafío, como el hijo menor de la familia, que cuida de los rebaños de su padre. El primer relato es coherente; el segundo tiene más de cuento de hadas (no obstante, es bueno en cuanto a la actitud del hermano mayor hacia el más pequeño). Hace mucho tiempo que estas contradicciones son evidentes, y toda la historia de la muerte de Goliat es probablemente una leyenda; en otro lugar de la Biblia (*2 Sam.* 21, 19) ni siquiera se le atribuye a David, sino a Eljanán. Sin embargo, esas contradicciones han encontrado un crítico que las valora. Al parecer son «un artificio literario de la narrativa de *suspense* fácilmente reconocible y sofisticado, pero de sobra conocido y muy común en todas las épocas». Las historias contradictorias sobre David han sido puestas una al lado de otra porque tal es el «método bíblico característico para incorporar una perspectiva múltiple». Este «método» actúa, no mediante una «fusión de los puntos de vista en una única expresión, sino mediante el montaje de esos puntos de vista disponiéndolos en secuencias». En la Edad del Hierro de la Biblia, la narrativa anticipa así un arte que hoy conocemos por las películas.

En realidad, ese montaje es el resultado de un acto creador típicamente bíblico: dos relatos diferentes han sido convertidos en uno solo por un adaptador, aunque se contradicen entre sí. No hay ningún arte especial en ese embrollo; tan sólo el deseo de conservar ambos relatos a la vez. Podemos demostrar que es así por la traducción griega del libro (partes de la cual se ha podido ver ahora que coinciden con una antiguo texto hebreo hallado entre los rollos del mar Muerto). El traductor griego de esos capítulos no estaba abreviando una versión hebrea más extensa, sino utilizando un texto hebreo independiente que sólo contenía uno de los dos relatos contradictorios. No sabemos si ese texto era el original hebreo más antiguo, pero sí que nuestras Biblias han traducido una combinación de dos historias diferentes. No son el sutil montaje de un narrador de la Edad del

Hierro, sino el remendado rescate de un adaptador bastante tardío.

La Biblia no deja de ser literatura porque haya críticos modernos que la desvirtúen. En la escritura hebrea, los problemas del texto y sus adaptaciones tan sólo necesitan ser tomados más en serio. Sin embargo, la «literatura» ha sido atacada de un modo más básico; se ha dicho que se trata sin más de un nivel equivocado. Hay teólogos que piensan que degrada la escritura y pasa por alto su contenido religioso. Hay también críticos literarios que creen que implica una sofisticación y un artificio de los que la Biblia carece. Sin embargo, una interpretación literaria no tiene por qué ser sino una más entre otras, incluidas las interpretaciones religiosas, mientras que hay partes de la Biblia que poseen un arte innegable. Desde los equívocos y los intrincados juegos de palabras de J hasta el detallismo realista del autor de *Ester*, la narrativa bíblica tiene sus propios y esmerados trucos. Tiene una sorprendente fuerza irónica, desde las respuestas de Abraham a Isaac mientras caminan («Yahvé proveerá»), pasando por las vueltas y revueltas del relato de José, hasta las expectativas del malvado Amán en el libro de *Ester*, al menos cinco siglos más tarde (es colgado en el mismo patíbulo que ha hecho levantar para el judío Mardoqueo). Su lenguaje puede ser maravillosamente rico y abierto, como reconocieron sus traductores mucho antes del auge de la crítica literaria. Adopta diversas formas literarias y juega con ellas, ya se trate de lamentos, epitalamios o himnos de victoria. Puede hacerse eco del lenguaje de un proceso o de los ritmos de una antífona (también en Homero las Musas cantan antífonas, aunque no conservemos sus palabras; los primeros cristianos conservaban ese hábito, como nos dice el pagano Plinio, su inquisidor, hacia el año 110). En la jerga más moderna, los escritos bíblicos son «intertextuales»; ahondan sus significados por referencia mutua. Esta referencia no se limita al Nuevo Testamento. Después de ser contado como relato, un gran tema como el del Éxodo se repite como *leitmotiv* para las leyes bíblicas (*Lev.* 25, 42), como texto probatorio de la ayuda de Dios (*1 Re.* 8, 51 o *Am.* 3, 1), como una analogía que subyace en todo el regreso del Exilio en el libro de *Esdras*, o como fuente de esperanza en futuros «prodigios y portentos» (*Eci.* 36, 5). El Éxodo subyace también en los relatos de la tentación de Jesús en el desierto o en la comida para cinco mil del cuarto Evangelio; y es la fuente de una alegoría en las epístolas de Pablo y del contraste entre Jesús y Josué, su homónimo, en *Hebreos* 3-4. Tenemos que leer atentamente

para captarlo. Se relaciona también con temas literarios más amplios, la importancia del desierto o del vagabundeo, que sus autores explotaron, lo mismo que lo han hecho sus herederos en la literatura occidental.

Hay una considerable sutileza de lenguaje y narrativa. Tendemos a pensar en la narración como el modo natural de escribir, pero se trata de una forma literaria como cualquier otra (ahora tiene sus propios teóricos, los «narratólogos»). En la Biblia los autores son omniscientes; nos dicen lo que cada cual dijo y pensó (incluso Dios), y exactamente lo que hizo. Se trata de un convencionalismo, pero tenemos que ser conscientes de él si no queremos entregarnos demasiado apresuradamente a la verdad de lo que relatan. Hemos también de estar alerta a su punto de vista. El libro de *Rut* contiene la trama mejor construida de toda la narrativa bíblica, pero incluso en él puede el autor haber dejado a propósito lagunas importantes (¿hizo deliberadamente que Booz no dijese al pariente innominado con cuál de las dos viudas, Rut o Noemí, se casaría? ¿No estaba el propio Booz seguro de lo que había ocurrido exactamente entre él y Rut cuando ella pasó la noche junto a él? ¿Podía Rut estar incluso embarazada?). La narración calla cosas importantes a fin de prendernos en su arte.

Somos también llevados a puntos de vista diferentes desde los que el autor nos permite asistir a una acción. En *2 Reyes* 6, 25 hay una gran hambre en Samaria, causada por una invasión siria. El rey de Israel pasa por la muralla y reacciona a las súplicas de una mujer que ha cocido y comido a su hijo, de acuerdo con una vecina, que ahora se niega a hacer lo mismo con el suyo, contra lo convenido. El rey se rasga las vestiduras, «y como pasaba sobre la muralla, la gente vio que llevaba interiormente el cilicio sobre la carne». A través de los ojos de los que miran, vemos de pronto que también el rey está implorando a Dios. A continuación le oímos culpar de los problemas del reino a Eliseo, el hombre de Dios, pero sabemos que se equivoca, que peca contra Yahvé. La Biblia nos permite captar las conexiones de lo que nos ha mostrado desde el punto de vista del pueblo. Vemos con él que el rey está haciendo penitencia, pero sabemos por el contexto que esa penitencia es inútil.

Sutilezas parecidas encontramos en el lenguaje, no sólo en las preguntas sin respuesta (favoritas de la Biblia), sino en el gran arte para persuadir y pedir. En *2 Samuel* 14 tenemos un soberbio ejemplo de animación de la narrativa mediante un lenguaje que, en mi opinión, se deriva de aquella fuente más antigua y herodótica, la historia cortesana de David. La «mujer de Tecua» apenas deja truco válido que pueda inventar la retórica posterior. Se queja, cuenta su pequeña historia, implora, halaga al rey, y a continuación dice lo que se propone, haciendo que el relato se vuelva contra el propio David. Luego moraliza bellamente y en seguida vuelve a su propio infortunio, y halaga («mi señor es sabio, con la sabiduría del ángel de Dios») e implora de nuevo. Sin embargo sabemos que todo lo que dice es mentira (repite lo que le ha mandado decir Joab), y también lo sabe el rey David; pero éste se queda con lo único que de cuanto dice le afecta. Hay críticos literarios que se han hecho un lío y han llegado incluso a la conclusión de que, aunque la Biblia es literaria, no es literatura. ¿Qué podría haber más refinado que la mujer de Tecua, a no ser la persona que la inventó? Para los no críticos, la literatura es un campo lo bastante amplio para incluir textos tan maravillosos.

Las interpretaciones literarias resultan un tanto ridículas si se refieren a las leyes o a las genealogías bíblicas, o a las instrucciones para construir un tabernáculo que leemos en el *Levítico*. Ciertos fragmentos de la Biblia pueden ser literarios, pero no necesitamos esforzarnos en demostrar que cuanto hay en ella lo es. No obstante, en los lugares adecuados, un enfoque literario puede ayudarnos a descubrir por qué el texto tiene tanta fuerza. Mucho antes de las teorías literarias, los lectores podían ya captar su arte. En 1713, el hombre de letras inglés Richard Steele escribió dos estupendas cartas al *Guardian*. La primera (del 9 de mayo) contenía su reacción a la lectura del lamento del rey David por Saúl y Jonatán. David, decía, se aflige por Saúl, su enemigo, «sin la menor alusión a las dificultades de las que lo liberaba» su afortunada muerte. Sin Saúl, David podría ahora ser rey. Pero cuando David pasa a llorar a Jonatán ese tono sublime se acaba. Incapaz de mencionar su generosa amistad, «cae en un afecto que... gira sólo en torno a su trato familiar: "Su amor por mí era maravilloso, superaba al de las mujeres"». Los «méritos» de Saúl hacen a David olvidar su recién ganado poder terrenal y la grandeza que encierra, pero su loa a Jonatán versa sobre «cuánto se querían, no cuánto merecía Jonatán». En este gran lamento, el estilo literario refuerza nuestra impresión inmediata de penetración en lo humano.

En su segunda carta, el 16 de junio desde Oxford, Steele contrastaba dos tipos de descripción, una de Homero y Virgilio, la otra del libro de *Job*. Ambas se refieren a ese «generoso animal» que es el caballo. En los poetas clásicos,

decía, el caballo, que galopa libre, es pintado sólo en su «figura, rasgos y movimientos» exteriores. En *Job*, el autor «hace que todas las bellezas provengan de un principio interno de la criatura que describe». Se fija en la fuerza de su cuello, no sólo en sus crines. «Hay una belleza especial en ese caballo "que aún no ha oído sonar el clarín"; pero cuando lo oye grita: ¡Ah!, se ríe del miedo, nada le amedrenta.» Steele relacionaba esta fuerza interior con la inspiración del autor bíblico, que aquí estaba (creía él) transmitiendo la palabra de Dios. Nosotros podemos más bien pensar en la idea de la creación, que liga a Dios con el temple de ese animal; un misterio (que falta en Virgilio) al que el autor de *Job* estaba remitiendo a sus oyentes.

En cada una de esas cartas, un lector que las aprecia como literatura nos ayuda a ver algo verdadero acerca de la Biblia: cómo un autor varía su lamento por un rey o un amigo; cómo prefiere otro ver la fuerza de un caballo (podríamos decir algo parecido de la visión que algunos salmos tienen de los animales «compañeros de pensionado» ante Dios, como dijo una vez C. S. Lewis). Sin embargo, estas verdades se refieren a unos autores desconocidos y su modo de escribir; no afectan a la verdad (o la ficción) de lo que sus relatos están contándonos como si hubiera sucedido.

II

En las escrituras hebreas podemos aceptar más fácilmente la etiqueta de relato y un nivel de verdad que reside en la manera de contar las cosas que tienen los autores, no en los sucesos mismos. Deducimos que en Israel había personas que creían esto o aquello, incluidas ciertas cosas acerca de Dios (por ejemplo, que en una ocasión trató de matar a Moisés, *Éx.* 4, 24). Si leemos con atención, podemos encontrar varias verdades, algunas bastante profundas, acerca del modo en que escribían sus relatos. La Biblia hebrea se convierte, pues, en una verdadera prueba de cómo veían las cosas ciertos hebreos (no obstante, esas cosas, como su Dios, pueden ser falsas).

En las escrituras cristianas, esa etiqueta y ese nivel no resultan tan cómodos. A la mayoría de los lectores de la Biblia no les preocupa demasiado que Dios no dijese lo que los autores del *Génesis* imaginaron cuando contaban la historia del Paraíso, o la de Abraham; esos autores le han atribuido las palabras que su fe, o la línea del relato, exigía. Sin embargo, muchos cristianos toman todavía por ciertas

las palabras atribuidas a Jesús. Son un marco para sus creencias, e incluso para su idea de cómo comportarse. En los acontecimientos y las acciones pueden ser algo más flexibles; pueden aceptar alguna que otra fantasía, como una transfiguración o unos cuantos milagros, e incluso (como si fuera algo que hubiésemos sabido desde el principio) la Natividad entera. Pero ni siquiera aquí puede el relato extender sus tentáculos demasiado lejos. Los cristianos querrán fiarse, en última instancia, del hecho histórico, de una Crucifixión y una Resurrección basadas en el testimonio de los mismos apóstoles que aseguraron que alguien había andado sobre las aguas o hecho marchitarse una higuera.

En los Evangelios, por tanto, las interpretaciones literarias se encuentran una vez más con la cuestión de la verdad histórica. Por esta razón me concentraré en uno de ellos, el cuarto, sobre todo para hacer resaltar lo que el leer la Biblia como literatura puede ayudarnos a reconocer. Como las cartas de Steele sobre Job o David, una rama de los estudios literarios ha ayudado a poner de relieve la fuerza y la originalidad de ciertos pasajes del Evangelio. A veces utilizan la repetición para remachar lo que afirman: «No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados» (*Lc.* 6, 37; véase *Mt.* 7, 1-2). Les gusta establecer agudos contrastes entre las dos mitades de una frase: «Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que quiera perderla por mí, ése la salvará» (compárese «Ved los lirios del campo» o «No atesoréis en la tierra»). A veces la segunda parte invierte el rumbo que llevaba la primera: «Habéis oído que los antiguos dijeron: No cometerás adulterio; pero yo os digo...» Otros pasajes nos dan varios ejemplos y después los rematan con la idea general contenida en ellos: «A quien te hiera en tu mejilla derecha... Al que te quiere llevar a juicio... Al que te obligare a ir con él una milla...» Queda para nosotros el extender la serie a momentos parecidos de nuestra propia vida, teniendo bien presente la conclusión: «Dale lo que te pide...»

Estilos de lenguaje tan característicos suscitan la cuestión de su posible origen en una única persona. ¿Estamos oyendo a Jesús mismo o se derivan de la tradición cristiana o de los diferentes evangelistas? Es algo que ha sido planteado y resuelto de modo concluyente para los pasajes más característicos, las parábolas, que muchos desearían sostener son palabras del propio Jesús. Sin embargo las parábolas toman formas distintas en cada uno de los tres Evangelios, y no sólo las que son exclusivas de un Evangelio sino las comunes a todos ellos. En *Marcos*, las parábolas tien-

den a ser relatos basados en la naturaleza, como las de los profetas en el Antiguo Testamento. Se desarrollan en el pequeño mundo de la aldea, sin que intervengan grandes cantidades de dinero ni ningún tipo de extravagancia. No hablan de conductas paradójicas; son parábolas acerca del reino, que a veces admiten una interpretación alegórica (el Sembrador; la Higuera). En cambio, las de *Mateo* tienen escenarios mucho más grandiosos («En cuestiones de dinero, Mateo se mueve entre millonarios»). Establecen contrastes entre el bien y el mal, el bueno y el malo, el sabio y el necio (los constructores sobre arena y sobre roca; el mayordomo justo y el injusto); y nos hablan de conductas altamente paradójicas (los trabajadores que empiezan a trabajar en la viña en la hora undécima reciben el mismo salario que los que empezaron temprano; el mercader lo vende todo para comprar una perla de gran precio). En las parábolas de *Lucas* hay también contrastes, pero mientras que los personajes que se oponen entre sí en *Mateo* son caricaturas clásicas, «en *Lucas* todo está vivo... en sus parábolas hay nombres... leemos en el corazón de sus personajes»; nos permiten darnos cuenta de por qué hace Dios esto o deberíamos nosotros hacer aquello; ponen de relieve una moralidad sencilla acerca de la fe, las limosnas o el arrepentimiento. A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas evitaba la alegoría. La parábola del sembrador de su Evangelio omite varios puntos potencialmente significativos de la de Marcos, porque «está atento al relato» (añadía detalles incidentales) «y el significado puede arreglárselas por su cuenta».

Especialmente interesante es que las parábolas de cada evangelista toman la forma que conviene a las enseñanzas de su Evangelio. Las de *Mateo* «subrayan sus doctrinas del infierno y de los ángeles, que apenas aparecen en *Marcos*»; las de *Lucas* hacen menos hincapié en el infierno y en cambio «destacan doctrinas muy de Lucas, como la oración, la fidelidad y lo peligros del dinero». En cada caso, el evangelista ha amoldado lo que quizá le llegó como punto de partida. Lo mismo que los relatos del proceso de Jesús, las principales parábolas se nos ofrecen en formas distintas y coherentes; por tanto, ninguna de ellas puede ser tomada como palabra exacta de Jesús.

En esto, los estudios literarios han tenido una importancia muy directa para la verdad bíblica; pero hay otra complicación. Las parábolas, el Sermón de la Montaña y los discursos éticos se encuentran en algunos de los tres Evangelios sinópticos o en todos; pero tenemos un cuarto Evangelio de un tono diferente. Su Jesús se expresa mediante largos monólogos; no hay la menor concesión en cuanto a su condición de Hijo de Dios; contiene el mandamiento de «amarse los unos a los otros», pero no dice una sola palabra acerca del matrimonio o de las relaciones entre los sexos, ni pone el menor énfasis en los pobres y los pecadores; no utiliza nunca la palabra «apóstol», y sólo en dos ocasiones se refiere a un reino. Según una reciente opinión cristiana, si el cuarto Evangelio no hubiera sido incluido en la Biblia y nos enfrentásemos ahora a él por vez primera, nos parecería «de lo más extraño y un tanto herético». Sin embargo hemos visto la coherencia, e incluso lo bien fundado, del relato que hace el autor del prendimiento y el proceso de Jesús, y he sostenido que todo este Evangelio se deriva de una fuente primaria, el discípulo amado, que puede o no ser Juan. Hay aquí una deuda que es necesario saldar. ¿Es este Evangelio el más cercano a la verdad histórica? Si lo leemos por su arte literario, podremos ver con más claridad esta cuestión.

III

Como obra literaria, el cuarto Evangelio tiene cualidades conflictivas. Es más de un tercio más extenso que el de *Marcos*, pero utiliza una cuarta parte menos de palabras. Sus temas se repiten y le prestan unidad: Gloria, Luz, Vida Eterna, Verdad... Incluso se le ha atribuido «una monotonía hierática», el estilo reiterativo de los autores sacerdotales. Sin embargo se mueve también a sacudidas de escena en escena. En 14, 31, Jesús dice «Levantaos, vámonos de aquí», pero sigue hablando durante tres largos capítulos de soliloquio antes de hacer lo que ha dicho. Los capítulos 5 y 6 son también un reto, y discurrirían más tranquilamente invirtiendo su orden. Hay igualmente motivos respetables para cuestionar la coherencia de la resurrección de Lázaro (exclusiva de este Evangelio) con su contexto (11, 47 podría venir directamente de 10, 42). En los otros tres Evangelios, las invectivas en el Templo están en su sitio, pero en el cuarto surgen desafiantes al comienzo de la carrera de Jesús, y son cuidadosamente explicadas como referidas no a la construcción del Templo, sino al cuerpo de Jesús y a su muerte.

Algunos de los bruscos giros de este Evangelio serían explicables si hubiese tenido una historia turbulenta. Nada nos hace suponerlo así (no hay en él textos variantes como los de David y Goliat), ni hay motivos para pensar en un adaptador posterior. El estilo y el vocabulario de este Evan-

gelio son de una uniformidad notable, y estudios detallados han demostrado que nada sobresale en él como posible obra de otro escritor. ¿Puede, entonces, su irregularidad remontarse al propio autor? Desde luego, el discípulo amado había tenido tiempo de pensar y corregir, de añadir capítulos como el 15 y el 16 y (tal vez) de retrasar 2, 13-23. Había seguido a Jesús, pero probablemente escribía después del Evangelio de Marcos, en cuyo caso ya no era joven cuando redactó las últimas partes de su obra. Hasta la edad ha sido vista como explicación, como si el Evangelio fuera escrito por un heroico testigo que trabajó en él poco a poco durante años, tuvo alumnos, reaccionó a sus comentarios, los revisó despacio y finalmente «cambió su modo de escribir cuando se hizo más viejo y necesitó un secretario... ¿Cómo esperamos poder comprender (y criticar) la extraña obra de un antiguo maestro cristiano carismático que estuvo ocupándose durante años del mismo tema?» Este héroe ideal, cabeza de un primitivo departamento de cristianismo, murió antes de que su texto profesoral estuviese finalmente a su gusto.

Este batallador Anciano doblado de profesor es un simpático santo patrón para sus críticos modernos, pero se trata sólo de una conjetura entre muchas, ideada para explicar el contraste entre una estructura tan desigual y un estilo tan perfectamente centrado. Este contraste no significa que el autor careciese de arte literario; su manera de narrar una escena no estaba a merced de la taquigrafía de un nuevo secretario. Entre muchos ejemplos, uno de los más conocidos es su Última Cena, donde el arte y el testimonio histórico coinciden. Porque si el autor era el discípulo amado, tuvo un lugar de privilegio junto a Jesús, y sin embargo su relato es totalmente diferente a los de los otros Evangelios. Su diestra plasmación suscita difíciles cuestiones a propósito de lo que cuenta y de su posible verdad.

Para los Evangelios sinópticos, la cena era la de Pascua, mientras que éste la sitúa en el día anterior. La conversación es diferente (Jesús no habla del futuro rito del pan y el vino, aunque la existencia de tales palabras fue transmitida a Pablo por los primeros cristianos antes de que fuera escrito ninguno de nuestros Evangelios). El pan es, por el contrario, el medio por el que Jesús señala al traidor Judas. Cuando éste se marcha, los discípulos se preguntan si habrá ido a dar algo a los pobres. (Poco antes, en Betania, Judas había protestado de que María ungiese a Jesús, diciendo que lo gastado en eso debería ser dado a los pobres; quería quedarse con el dinero, según comentario personal

de uno de los evangelistas.) Hasta ese momento el autor no ha especificado ni la hora ni el lugar de la Cena, ni ha dicho nada de un piso alto. Sólo ahora, mientras Judas abandona la habitación, presa de Satanás, introduce la mención del tiempo: «Salió en seguida. Era de noche.»

En la noche se interna el hombre de las Tinieblas a fin de traicionar a la Luz del mundo, que nos ha advertido que «viene la noche» (9, 4). Como los autores del *Génesis* o de *Reyes*, como tanta de la poesía de Homero, este autor conocía la fuerza de la reserva dramática. Lo mismo que Homero no dijo nada de la tienda de Aquiles hasta que lo exigió la trama de su último libro, él retrasó la mención de la noche hasta que podía añadir intensidad a la acción. Sin embargo, aquí se nos invita también a interpretar simbólicamente la escena. La noche, sugería Orígenes, el gran erudito cristiano, es un símbolo de la oscuridad que reina en el alma de Judas. No hay nada tan rimbombante en las reticencias de Homero o de los libros de los *Reyes*.

El dominio del autor no desfalleció después de esta salida. Las palabras de Jesús subrayan el momento: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios en él.» En la noche hay gloria, y pronto Dios glorificará también a ese Hijo del hombre. «Gloria» es una palabra clave en todo este Evangelio, que va más allá de su única mención en *Marcos* (por *Santiago* y *Juan* en 10, 37). En el cuarto Evangelio, Jesús desciende de la gloria con su Padre, y sufre la más horrible de las muertes, pero es «exaltado» por ella y «glorificado», en la conmovedora visión de su amado seguidor. Aquí tienen mucha importancia los tiempos de los verbos: aoristo para la gloria que se consuma en la hora de la traición, futuro para la que continuará durante la Crucifixión y sus consecuencias. Hay en todo ello un gran contraste con la última Cena de Lucas. Allí, Jesús habla de un nuevo reino, y gracias al malentendido de los discípulos deducimos que no va a ser un reino de espadas y luchas. En cambio, en el cuarto Evangelio les da, no un reino, sino un nuevo mandamiento, al que, a diferencia del reino, no puede atribuírsele erróneamente un sentido político. Se trata del mandamiento de amarse los unos a los otros. «Me buscaréis, y lo que dije a los judíos también ahora os lo digo a vosotros (sin embargo, ellos son también judíos): Adonde yo voy no podéis ir vosotros.» Entonces Pedro le pregunta: «Señor, ¿adónde vas?» y «¿Por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti.» En el Evangelio de Lucas, Jesús empieza por dirigirse a Pedro y advertirle que Satanás anda tras él, mientras que en el cuarto Evangelio se abstiene de

ironías. Es Jesús, como sabemos, quien morirá por Pedro. Sólo en el último capítulo, añadido más tarde, tenemos un indicio de que Pedro morirá tamién como mártir. Jesús concluye con un contraste irónico: «¿Que darás tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo que antes de que cante el gallo me habrás negado tres veces.»

La ironía es más punzante, y la salida de Judas más dramática (aunque no sorprendente: Jesús ha sabido siempre quién va a traicionarlo); el *leitmotiv* de la «gloria» es continuo, y el mensaje duradero es el amor, no el Reino. Quizá también aquí algo demasiado inconcreto para la comprensión terrena ha sido apartado del centro del relato de este Evangelio (en él, el «Reino» es mencionado tan sólo una vez a Nicodemo, en 3, 5, y otra como respuesta a una pregunta explícita de Pilatos, en 18, 36). Si el autor es el discípulo amado, fue testigo de esa Cena, pero la ha contado con un arte singular. Liga la escena a su interpretación del significado de la misión de Jesús (la teología de la gloria y demás); y tiene también la reticencia, la ironía y el empleo de preguntas y respuestas que hemos encontrado, quizá como el propio evangelista, en el estilo de las escrituras hebreas.

En un texto así, ¿hasta dónde podemos llegar en nuestra búsqueda de sus significados más profundos? Los primeros cristianos se enfrentaron a esta difícil cuestión cuando reflexionaban sobre la primera señal del Evangelio, las bodas de Caná, donde Jesús convierte el agua en vino. Desde luego, el relato no es una alegoría; pretende contarnos lo que ocurrió. Sin embargo, una lectura atenta puede también hallar unas treinta conexiones entre sus palabras, el resto del Evangelio y los significados cristianos. Si todas ellas son válidas, este relato es una obra de arte de lo más estilizado. ¿Son las duras palabras de Jesús a su madre en Caná («aún no ha llegado mi hora») una alusión velada a la hora mesiánica de la «verdadera Vid» y a la de la eucaristía cristiana que surgirá después de su muerte? ¿Estamos sólo ante un detalle natural, irónico, cuando el mayordomo dice al novio que, en contra de lo que es costumbre, el mejor vino va a servirse al final? Quizá no se trata de una alegoría. ¿Acaso no trajo Cristo al final el mejor vino, a diferencia del agua que utilizaban los judíos para la purificación bajo la antigua ley? El milagro puede parecer trivial, hecho sólo como diversión durante una fiesta en casa de unas gentes acomodadas (había criados); pero ¿hubiera bastado esto para que fuera recordado? Tal vez, como el vino, el banquete nupcial pudo ser un símbolo de alegría,

del júbilo traído por Cristo a sus compañeros. En ninguno de estos puntos nos ayuda el autor, pero ¿debemos por ello excedernos en nuestras interpretaciones? ¿Acaso dejó el sentido abierto, contó esa historia porque era la primera que conocía, pero prefirió hacerlo así, no porque supiese lo que Jesús había dicho en esa ocasión a los demás, sino porque esa ingeniosa exposición «tal como debió de ocurrir» tenía muchas otras conexiones que sus lectores eran libres de hacer?

Si admitimos tal grado de arte y concepción, los resultados del estudio literario están ya dejando de lado la verdad histórica. El diálogo entre arte y realidad subyace en toda historia escrita, por insulsa que sea, pero es mucho más intenso en un Evangelio escrito de manera retrospectiva para exponer la Verdad religiosa. Sin embargo, sabemos que también la verdad explícita importaba mucho al propósito del autor. Veinticinco veces utiliza la palabra «verdad», no siempre con fines teológicos. Su libro insiste en el «testimonio», y cita por dos veces sus autoridades primarias, caso único entre los textos bíblicos. Juan el Bautista da testimonio de Jesús con sus propias palabras (los otros Evangelios prefieren echar mano aquí de lo narrativo),y en la Crucifixión se nos dice que el testigo ocular de la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús «lo ha visto, da testimonio, y su testimonio es verdadero y él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis» (muchos lectores deducen que este testigo es el propio autor, pero no es necesario que se refiera a él). Si leemos buscando sentidos ocultos y un denso simbolismo, estaremos perdiéndonos esta dimensión directa de verdad y testimonio. Por una vez, conocemos el propósito de un autor bíblico porque nos lo dice él mismo: «Para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre.»

No es que un profundo simbolismo y un amplio abanico de significados se opongan a este propósito, pero no pueden ser el fin principal, porque en tal caso sólo los críticos más sutiles podrían llegar a creer plenamente y «tener vida». Quienes sólo estudian la forma literaria se arriesgan a perder el elemento de realidad y testimonio. Se dejan impresionar por lo que parecen ser pautas: «Jesús va tres veces a Galilea; se habla de tres Pascuas y de otras tres fiestas judías; Juan el Bautista aparece tres veces como testigo; Jesús habla tres veces desde la Cruz, y hay tres apariciones tras la Resurrección.» Se piensa que detrás de estos hitos temporales está la familiaridad del autor con las «prácticas litúrgicas del culto judío», de modo que la realidad re-

trocede ante la ficción. «Las sutilezas de construcción, esa más o menos escondida relación entre las partes que admiramos en tantas novelas de éxito, tienen una deuda en gran medida inconsciente con la antigua práctica litúrgica, y justifican que podamos considerar a Juan un protonovelista.» Pero las festividades están en parte ahí porque Jesús iba a ellas, como tantos peregrinos de las historias de Josefo, y las Pascuas son tres porque fueron las que hubo desde el año 34 al 36 d. C. Los repetidos grupos de tres no añaden por sí mismos significado; para eso necesitaríamos alguna otra referencia, tal vez a la antigua opinión de que los «tres años y medio» del relato de este Evangelio aluden al «un tiempo, dos tiempos y medio» de la famosa profecía del libro de *Daniel*.

Tal referencia podría coexistir con el hecho histórico, pero ¿habría el autor sido tan críptico? Por una vez, podemos leer un texto bíblico sabiendo los lectores a quiénes va dirigido, porque también esto nos lo aclara el autor: escribía para los cristianos y los que podían llegar a serlo («para que creáis»). Muchos especialistas deducen que escribía para su pequeña comunidad, pero esto supone tomar demasiado en serio el epílogo al último capítulo. Esta parte no es obra del propio evangelista, sino de un autor posterior. «Sabemos que su testimonio es verdadero», dice, pero no tenía por qué ser un alumno o discípulo que hablaba para la comunidad del autor. La gente piensa con demasiada facilidad en el autor como un maestro (la *Primera Epístola*, atribuida a Juan, nos lleva en esa dirección). El plural del epílogo podría referirse tan sólo a una audiencia cristiana a la que se dirige un lector del Evangelio en un marco menos formal. El propio Evangelio apenas hace uso del lenguaje propio de una comunidad. Su Jesús encuentra a individuos, como Nicodemo o la Samaritana. El capítulo 6 presupone casi con certeza la eucaristía con pan y vino, pero no se establece para el futuro de una comunidad como en la Última Cena. Más bien, Jesús hace gala del lavado de pies, como criado y amo a la vez. Es este gesto personal el que ordena a sus seguidores (hasta muy entrada la Edad Media, lavar los pies a los pobres siguió siendo una de las buenas obras del cristiano).

Por tanto, la audiencia a que iba destinado el Evangelio no tenía por qué ser otra que personas cristianas, no una pequeña comunidad con sus códigos y sus significados ocultos. El libro debía, pues, hablar a cada uno de nosotros «para que creamos», y con este fin el autor utilizó el gran privilegio del historiador, la visión retrospectiva. A veces, quizá,

ésta se remontaba a algo que el propio Jesús había dicho, pero era siempre el autor quien elegía qué subrayar. Continuamente volcaba su mirada retrospectiva en los judíos, haciéndoles rápidas visitas desde fuera de Judea. Con visión cristiana, escribía cómo el propio Jesús recapitulaba famosos temas de la devoción y la escritura judías. Porque en este Evangelio la batalla de Jesús no es contra la ley judía; por el contrario, él es la piedra que viene a rematar las creencias judías. El evangelista seleccionó, adaptó y presentó sus materiales de modo que nosotros, en la nueva era cristiana, pudiésemos captar esa relación crucial.

Siete veces en el cuarto Evangelio dice Jesús a sus oyentes judíos «Yo soy...», y en todas ellas su pretensión tiene sentido en el contexto de las esperanzas judías para Israel. «Yo soy la Vid verdadera...»; como Jesús, Israel había sido llamada la Viña (*Is.* 5, 7 ss.; *Ez.* 15), una imagen que también miraba hacia la época mesiánica. Israel era asimismo la Resurrección (*Ez.* 39, la visión de los «huesos secos»). Los salmistas hablaban de una Luz que iluminaría a los gentiles y coincidían con los profetas en que el Señor era su pastor: durante el Éxodo, Israel había vivido del pan del cielo y de una corriente de agua. Pan y Agua viva, Luz y Vida, la Resurrección, la «Vid verdadera»: tales son las metáforas del Evangelio para Jesús. Jesús es también Puerta, Camino y Verdad. Estas afirmaciones lo sitúan en relación con las escrituras hebreas (él es el verdadero Pan, el verdadero Vino), lo mismo que otros pasajes muestran cómo él resume las prácticas judías. Porque, nos dice el Evangelio, el cuerpo de Jesús es el nuevo Templo; Jesús es el nuevo Maná, la nueva Agua de la fiesta de los Tabernáculos (donde el agua tenía un importante papel), el nuevo Cordero (1, 36, según Juan el Bautista), e implícitamente el nuevo Cordero para la Pascua, a causa de su muerte. El relato y esas imágenes sitúan así a Jesús y los cristianos en relación con la fe de los judíos, quienes se oponen a ellos.

Tal vez Jesús utilizase algunas o todas estas imágenes, aunque los otros Evangelios no las recogen de ese modo. Sin embargo, en esos momentos no utilizó tan sólo esas palabras, y tenemos que tener en cuenta una unidad y un tema que la propia visión retrospectiva y la propia interpretación del autor han impuesto. Sus imágenes no están «más o menos ocultas», según han sugerido los críticos literarios, como si únicamente la profunda adivinación de un crítico pudiese hallarlas en el texto o sólo una secta cristiana coherente pudiese captarlas. Por el contrario, son notablemente insistentes y muy concretas, en especial cuando se apli-

can a los milagros. En Galilea, la primera señal es el milagro del vino y el agua; el segundo tiene que ver con la vida, el tercero con el pan, y el último (en el epílogo) se relaciona con el símbolo cristiano por excelencia, el pez. Ninguna narración en la escritura hebrea, y mucho menos en el mundo hebreo pagano, había sido tejida con tal densidad en torno a una serie de temas coherentes. Luz y Oscuridad, Vino y Agua, Verdad, Pan, Vida Eterna se repiten una y otra vez en cuanto se dice y se hace. O vemos o (como los «hijos de las tinieblas») no vemos. Esos temas tienen un significado especial para los oyentes del Evangelio, porque viven en un nuevo contexto cristiano. Junto a la visión retrospectiva, hay en ellos una idea más profunda. Es este resquicio el que el autor explota tan notablemente para inculcar la Verdad.

En parte, lo explota mediante citas de las escrituras hebreas. Lo que ocurrió (nos muestra) tenía que ocurrir, y a primera vista podemos pensar que fue el propio Jesús quien estableció todas esas conexiones. En el texto se le hace citar la escritura en respaldo de su previsión de que va a ser traicionado (13, 18), y de su prendimiento y su muerte (15, 25). Se le hace decir también a los discípulos que «busquen en las escrituras» a fin de comprenderlo. ¿Son entonces las referencias a la escritura de este Evangelio suyas, dichas en su época, o son resultado de las búsquedas del autor (y de otros)? Es difícil deslindar ambas cosas, pero en ocasiones la visión retrospectiva del autor resulta evidente. En la Cruz, Jesús, «sabiendo que todo se había acabado, para que se cumpliera la escritura, dijo: "Tengo sed"». ¿Qué fue lo que hizo que se cumpliera, estas palabras en particular o el fin de «todo»? No podemos descartar esta pretensión más amplia, pero en ambos casos es el autor quien atribuye este deseo de que se cumpla la escritura a las intenciones íntimas de Jesús. En un momento así, ¿cómo pudo saberlo?

Cuando Jesús habla y actúa contra el Templo, es mediante la escritura como se dice que los discípulos se dan cuenta de lo que quiere decir, pero ese darse cuenta sólo llega más tarde (2, 22 ss.). Aquí, la visión retrospectiva es evidente y ni siquiera se cita el pasaje concreto, como si el auditorio del Evangelio lo conociese ya. En 12, 37 ss., el autor incluye una de sus «notas y comentarios», una afirmación personal que, en este caso, utiliza la escritura como guía de la verdad de su Evangelio. Con una doble cita de Isaías, corona su relato de las señales milagrosas de Jesús. Una de las citas es de la gran profecía del Siervo sufriente, la

otra de la visión de Isaías en la que (en la traducción griega) el profeta ve la gloria de Dios en el cielo. Ambas profecías están situadas antes de la última Pascua de Jesús, se unen en la interpretación del autor de que la gloria iba a ser revelada en el sufrimiento de la muerte de Jesús. Es una interpretación coherente. Cuando algunos gentiles quieren ver a Jesús en Jerusalén, les responde diciendo: «Ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado» (12, 23). Esa hora y esa gloria empiezan a ser realidad cuando es traicionado (13, 31). Después, sigue la misión entre los gentiles, pero sólo tras la gloria de su muerte. Mediante las alusiones a la escritura, estamos siendo llevados a aceptar esta interpretación.

Gracias a esa intertextualidad, el autor profundiza en el significado y se anticipa a las dudas. Porque es él quien hace balance de lo que se sabe. En su Evangelio se dice que Jesús sabe, y las escrituras también; que el autor sabe, y que nosotros sabemos gracias al prometido don del Espíritu Santo. El autor era consciente del transcurrir de la historia; en su época, las gentes no comprendían, pero ahora lo vemos en retrospectiva y tenemos al Espíritu para ayudarnos. Las «difíciles palabras» sobre el Pan y el Vino no son ningún misterio para los cristianos que ahora conocen la Eucaristía. Los lectores del Evangelio, a diferencia de sus partícipes, conocen la paradoja de la Vida eterna y lo que significa un rebaño cristiano con su Pastor. Desde el prólogo en adelante, tenemos a un narrador que previó el final desde el comienzo. Juntos, sabemos, y así pudo abrir un espacio entre apariencia y realidad, para poner de manifiesto la verdad.

También en el Evangelio de Lucas los malentendidos de la gente en el texto ayudan a poner de manifiesto la doctrina verdadera. Es el autor quien elige presentar los hechos y las creencias de ese modo, pero en el cuarto Evangelio los malentendidos tienen mayor calado y son clave para la enseñanza. A Pedro, que pregunta por qué no puede ir «adonde tú vas», se le dice que él no morirá ahora, sino que antes negará a su maestro, Nicodemo no puede entender la verdad del renacimiento espiritual; pero si no puede entender ni siquiera eso, ¿qué dirá «si te hablo de las cosas celestiales»? No aprendemos la verdad únicamente a través de las respuestas a los errores de otros. Tenemos la sensación de que hay mucho más que Jesús podría haber dicho, de que él tiene la autoridad que da una visión total que lo abarca todo en el cielo y en la tierra. Frente a esto, hay malentendidos que quedan en el aire, colgando de preguntas sin res-

puesta. A los judíos se les hace preguntar inocentemente: «¿Adónde irá que no podamos encontrarlo? ¿A buscar a los dispersos entre los gentiles y enseñarles?» Pilatos pregunta: «¿Qué es la verdad?» Ninguna de estas preguntas es tomada en cuenta, pero los lectores cristianos conocen las respuestas.

A Jesús, por el contrario, se le atribuye una presciencia que se extiende más allá de los meros acontecimientos. Conoce a sus discípulos aun antes de que éstos vengan a él. Antes de su primer milagro, sabe que tiene una cita con una hora y que ésta aún no ha llegado. Conoce la complicada vida privada de una mujer samaritana antes de que ella se la cuente. Sabe que debe hacer un milagro con los panes y los peces, y cuando pregunta a Felipe dónde comprar pan, es únicamente «para probarlo». Sabe que ha de morir, que hay judíos que no pueden creerle, que Judas le traicionará, y que por ese medio Dios será glorificado. Cuando muchos creen en sus milagros, permanece alejado de ellos; no los necesita «porque sabía lo que había en el hombre». Tal vez fue realmente así, y Jesús, como los grandes padres espirituales de la vida cristiana, daba a los demás la impresión de que los conocía mejor que lo que ellos se conocían a sí mismos. Pero el evangelista asegura saber como si hubiera estado donde no pudo nunca estar, en la mente de Jesús. Lo pone todo ante nosotros, en un recorrido al que nos lleva a lo largo de los primeros seis capítulos. Si Jesús sabía tantas cosas que eran verdad, ¿no deberíamos simplemente creer todo lo demás, como los samaritanos que creyeron después de lo que les contó de él una mujer (4, 3)? ¿No debía también saber muy bien lo que decía cuando afirmó que resucitaría al tercer día, que era hijo del Padre que está en los cielos, que se acercaba la hora del juicio (¿pero ha sido así, hasta hoy?). Debemos aspirar a ser sus amigos, no sus siervos (15, 15), pero esta amistad es también un sometimiento: «Sois mis amigos, si hacéis lo que os mando.»

También aquí estamos en manos de un poderoso selector que ha dado forma a lo que nos cuenta. Su Jesús sabe, y nosotros también, compartiendo con el autor un saber oculto para quienes figuran en el texto. Este desequilibrio entre previsión y visión retrospectiva abre la puerta a la ironía, lo mismo que en las escrituras hebreas, desde *Abraham* hasta *Ester*. No es un ironía escéptica, ideada contra quienes creen saber lo que no puede saberse, sino una ironía que nos incluye a nosotros, la comunidad de los «sabedores», y refuerza nuestro conocimiento mediante la inocencia o la incapacidad para la fe de otros. Es más mordaz,

naturalmente, contra los judíos, aunque se dice de ellos que están divididos. En su omnisciencia, el autor pudo incluso contarnos lo que decían entre sí: «Nadie habló nunca como este hombre.» Las divisiones y las incertidumbres aislaban a los que aún permanecían en el error.

Ver, aprendemos retrospectivamente, no es necesariamente creer, lo mismo que escuchar a Jesús no equivale a comprender. En este Evangelio (a diferencia del de Marcos), Jesús no se muestra reacio a hacer milagros, señales mediante las cuales las muchedumbres creerán que su nombre tiene poder sobrenatural, o que es un nuevo profeta, o incluso el Mesías. Nosotros lo vemos en retrospectiva, en tanto que el «hombre ciego de nacimiento» se beneficia de una de esas señales y es llevado gradualmente, mediante preguntas que sugieren ya la respuesta —dos veces de los judíos, después del propio Jesús—, a reconocer que Jesús es «Hijo de Dios». Otros creen ver cuando carecen de la necesaria penetración. La fe, se nos demuestra, es impredecible incluso en presencia de la Verdad. No es que por eso debamos trabajar dura y largamente sobre el texto de esa Verdad que tenemos delante. Se piensa que está con nosotros el Espíritu y tenemos un mayor conocimiento de lo ocurrido, de modo que la verdad deja de ser oscura. Era diferente durante la misión de Jesús, entre los años 34 y 36 d. C. En un complejo juego con las ideas de vista y perspicacia, Jesús dice a los fariseos, al final del episodio de la curación del ciego de nacimiento: «Yo vine a este mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se queden ciegos.» El ciego de nacimiento ahora ve, y «ve» la Verdad. Pero los fariseos, que dicen «Vemos», son ciegos a causa de su pecado.

En las tragedias griegas de Sófocles, casi cinco siglos antes, ese mismo contraste de vista y perspicacia, de visión y comprensión, había sido ya explotado en la escena. Ayax, cegado, no podía ver a la diosa Atenea y a la vez su ceguera le impedía ver lo insensato de su comportamiento. Los espectadores lo sabían, como lo sabían los lectores del Evangelio, y, como el Evangelio, el drama tenía un desarrollo irónico. Claro que en la tragedia los que no podían ver no eran condenados; no se les pedía que creyesen, ni eran elegidos por alguien que explicaba la verdad. Sin embargo, el evangelista no exploraba ese mismo drama del saber y la responsabilidad basándose en ningún ejemplo de la literatura griega. Una vez más, el tema podía encontrarse en las escrituras hebreas, donde la relación entre conocimiento, pecado y perdón tiene una presencia tan importante en los

relatos, desde Abraham hasta el libro de *Job*. En el cuarto Evangelio se le dio una nueva vuelta de tuerca: los que están ciegos son hijos del diablo (los judíos en 8, 44; *Judas* en 6, 70).

Creer, sin embargo, no era algo automático, la única respuesta posible en la época. Durante algún tiempo, ni siquiera los discípulos creyeron del todo (se nos dice), e incluso después su perspicacia va rezagada con respecto a nuestra visión retrospectiva. El conocimiento avanza en una espiral de repeticiones y malos entendidos, hasta que, en la Última Cena, Jesús deja al fin de hablar en parábolas y explica a sus elegidos lo que los lectores cristianos han comprendido ya. Los discípulos se rinden: «Ahora conocemos que lo sabes todo, y nadie necesita preguntarte. Por eso creemos que has salido de Dios.» Pero Jesús sabe también lo que hay en el hombre, de modo que les dice con rápida y conmovedora ironía: «¿Ahora creéis? Pues se acerca la hora, y ya llegó, en que os dispersaréis cada uno por su lado y me dejaréis solo...»

Entre los primeros cristianos, se ha hecho a veces hincapié en los milagros como la principal fuente de las conversiones. El cuarto Evangelio había presentado ya una perspectiva más sutil. Hay, desde luego, quienes ven u oyen y creen, pero tienden a creer tan sólo de un modo superficial, y ven a Jesús como un nuevo profeta o un Mesías convencional. Para comprender, deben generalmente pasar por una espiral de preguntas y disertaciones, e incluso entonces les falta la visión retrospectiva que los acontecimientos y el Espíritu nos han proporcionado a nosotros. Sin embargo, cuando todo ello sucedía era mucho más difícil creer. ¿Qué iba a pensar la gente cuando Jesús hablaba de manera tan insistente de una persona ausente, ese Padre por quien él conocía la Verdad, pero de quien nada era visto ni sabido directamente? La única señal de existencia fue una especie de trueno que dividió a quienes lo oyeron: «La gente que estaba allí, y lo oyó, decía que había sido un trueno. Otros decían: "Le ha hablado un ángel"» (12, 29). En las narraciones que van desde el *Génesis* hasta *Reyes*, los autores habían escrito libremente lo que se suponía que Dios había dicho o hecho; no se sabe de nadie que les llevase la contraria. Pero cuando un maestro o profeta vivo aseguraba saber eso mismo, aparecía el toma y daca normal en toda discusión. «Los fariseos le dijeron: "Tú testificas de ti mismo; tu testimonio no es verdadero." Jesús les respondió: "En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es veraz. De mí testifico yo y testifica el Padre que me ha enviado."»

No hay modo de razonar con esta «monomanía trascendente». Una y otra vez, desde los judíos hasta Pilatos, Jesús nunca contesta directamente a una pregunta. Habla más allá, para nosotros tanto como para ellos, maestro de la «no respuesta trascendente», que tiene más sentido para nuestra visión retrospectiva que lo tuvo nunca para la limitada visión de quienes lo interrogaban. Pero la trasposición actúa también sobre nosotros. Si Jesús, al parecer, sabía tanto, ¿quiénes somos nosotros para dudar de que sabía también la verdad acerca de su Padre? Astutamente, el que habla anticipa la duda y en seguida la excluye: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo hubiera dicho.» «Si no fuera así...» Casi se nos olvidan nuestras dudas.

Tal vez estos grandes temas eran, en esencia, cosa de Jesús; el discípulo amado le oyó y lo conoció. Sin embargo, no pueden ser exactamente suyos por una razón muy sencilla y literaria; cuando Juan el Bautista o Nicodemo hablan, lo hacen palpablemente en el mismo estilo del Evangelio. Como nos dice el propio autor (20, 30), ha seleccionado lo que incluye. Al revelar su arte, las interpretaciones literarias del Evangelio atañen de modo muy directo a lo que pensamos de su verdad.

Creo que su autor, como fuente primaria, es el que nos da el marco más preciso en cuanto a lugares y personas. Lo hemos visto repetidamente, desde las tres Pascuas habidas durante el ministerio de Jesús (del año 34-36, he sostenido) hasta las repetidas visitas a las fiestas de Jerusalén y el procedimiento seguido en la detención y el juicio de Jesús. En su calidad de fuente primaria, a este nivel el autor debería ser preferido casi siempre que se contradice con los otros tres Evangelios. La excepción sería algún lugar en el que pueda haber tenido motivos importantes para alterar el orden verdadero. Aquí el candidato más probable son las palabras de Jesús contra el Templo. Es opinión antigua y atractiva que al principio estaban donde las encontramos en los otros tres Evangelios, pero que después se entrometió la resurrección de Lázaro (exclusiva del cuarto Evangelio) y esas palabras fueron ascendidas al comienzo de la carrera de Jesús. Fueron también moderadas en su tono y conducidas de la edificación del Templo a la propia persona de Jesús. Había un motivo obvio para este cambio (el hablar contra el Templo era notoriamente una de las causas de la detención de Jesús). Quizá el evangelista las trasladó, las redactó de nuevo y así empezó quitando de en medio el principal obstáculo. Los apologistas reconocerán sus

motivos y su arte. No obstante, es un punto de vista que se halla lejos de estar probado; queda en mera sospecha.

Creo que el resto del marco que nos ofrece es verdadero, pero ni siquiera un testigo garantiza los acontecimientos que narra dentro de él. Jesús fue al principio a Caná, o dos veces a Betania, pero no por eso convirtió el agua en vino o resucitó a un hombre. Como cualquier otro, una fuente primaria puede hacer una interpretación exagerada, entender mal o adornar la verdad con el paso del tiempo. Está seleccionando los sucesos que cuenta, y la selección puede encauzarnos con tanta fuerza como la adaptación. Sus artes características, la visión retrospectiva, la ironía, el estrecho enfoque de los temas, dirigen en todo momento lo que cuenta y dominan sentencias y discursos. Tal vez Jesús pronunció algunos de ellos, pero no exactamente en ese orden o secuencia. Un uso inventivo del discurso había sido natural en los autores de la escritura hebrea, y ni siquiera de la memoria de un discípulo amado podemos esperar más que la esencia. Más bien, el autor hace decir a Jesús lo que él «sabía» que querían decir sus palabras. Este saber había aumentado con el tiempo y la larga reflexión, mezclaba el recuerdo con la honesta invención. Pero también partía de un íntimo conocimiento personal. En los otros tres Evangelios leemos las tradiciones secundarias que llegaron a autores que nunca conocieron personalmente a aquel de quien hablaban. En el cuarto tenemos el retrato, desarrollado retrospectivamente, de un hombre que lo conoció y (así lo creía) fue amado por él. Habían aparecido otros Evangelios que habían puesto el énfasis en cosas diferentes, mientras que, a la Luz del Espíritu, él creía haber llegado a saber la Verdad. En la Cena a la que había asistido, situó la más conmovedora de las creencias bíblicas. ¿Era cosa del propio Jesús o sólo el consuelo posterior de quienes, como el autor, habían sido amigos personales suyos? El mundo, dice Jesús, gozará con su ausencia, mientras que sus discípulos se entristecerán, pero su tristeza se cambiará en alegría, lo mismo que la mujer conoce el dolor en el parto pero lo olvida cuando nace su hijo «por la alegría de que ha nacido al mundo un hombre. Así también vosotros estáis ahora tristes; pero yo os veré otra vez, y vuestro corazón se alegrará, y nadie os quitará ya vuestra alegría».

Cuando escribía el autor, había cristianos que creían que él también sobreviviría hasta que volviera Jesús (lo atestigua *Juan* en 21, 22-3). A juzgar por las palabras que atribuye a Jesús, era una creencia que el autor compartía. Sin embargo, poco después de la muerte de Jesús el dolor tomó

un giro particular: los cristianos empezaron a ser perseguidos, al principio por sus compatriotas judíos. El Evangelio prevé ya esta fase: «Os echarán de las sinagogas. Y se acerca la hora en la que quien os mate creerá que da culto a Dios» (16, 2). Quizá Jesús fue realmente tan profético, incluso antes de su propia detención y muerte, pero no parece probable. Al principio sus seguidores no fueron dispersados. Probablemente esas palabras surgieron en el curso de la experiencia cristiana.

En las epístolas atribuidas a Juan, llegamos a una segunda fase que el Evangelio no trata con precisión. En especial la *Primera Epístola* implica una presión sobre los cristianos para que aceptasen, no el culto judío, sino el gentil pagano. «Hijitos —concluye la carta—, guardaos de los ídolos» (*1 Jn.* 5, 21). Transigir con los ídolos era una respuesta natural en tiempos de persecución gentil. En este contexto, podemos comprender también la otra ansiedad del autor de la carta, la de que sus correligionarios cristianos minimizaban la verdad de los sufrimientos de Jesús, como si hubieran sido más aparentes que reales. Hay aquí algo más que las batallas doctrinales que un viejo libra contra unos discípulos que se habían apartado de la Verdad y la Luz y «estaban influidos por "ideas nuevas" procedentes del exterior que mezclaban unilateralmente con las provocativas tesis de su maestro». Esta negación de que Jesús hubiera sufrido iba de la mano con la opinión de que también los cristianos podían transigir en vez de sufrir el martirio.

La autoría de estas cartas ha sido objeto de interminables discusiones, pero no veo motivos para excluir al propio evangelista como autor de la primera de las tres, escrita por alguien que siente una íntima simpatía por muchas de las ideas de su Evangelio. De ser así, podemos ver a dónde habían conducido en su época «el sufrimiento y el trabajo». En el Evangelio, limitaba su visión retrospectiva a los padecimientos de los cristianos en las sinagogas, la primera fase; pero en la epístola habla de la persecución pagana, que tuvo lugar a partir de los años 60. «Vosotros estáis ahora tristes, pero yo os veré otra vez y vuestro corazón se alegrará.» Los sufrimientos aumentaron, pero el discípulo amado no volvió para ver de nuevo a su maestro.

22. LA VERDAD HUMANA

I

Si leemos la narrativa bíblica como relato, prescindimos de su verdad histórica. Si la leemos como literatura, encontraremos con frecuencia en ella arte literario, pero este arte nos aleja de la verdad que corresponde a los hechos. El cuarto Evangelio es la convincente interpretación de un autor, no un recuerdo exacto. ¿Qué decir entonces de los contenidos? Pueden ser históricamente erróneos, puede tratarse de una ficción, pero ¿no pueden parecernos verdaderos, como nos lo parecen otras grandes escenas de los relatos y ficciones, como el adiós de Héctor a su esposa en la *Ilíada* de Homero, o la un tanto diferente despedida del príncipe Andrei en *Guerra y paz* de Tolstói? Los relatos bíblicos suelen ser religiosos, pero no necesitamos creer en su Dios para ser arrastrados por ellos de ese modo. Cuando nos muestran a personas que viven la presencia de su Dios y responden a ella, podemos tener la sensación de lo que supondría eso para alguien que creía que Dios era a veces injusto (como dice Abraham ante Sodoma), o que Dios envió realmente a su hijo, quien resucitó de entre los muertos y fue visto después (la historia de las mujeres en el huerto). Los que creen en ese Dios, aceptarán también que los autores de los relatos fueron en la dirección debida, incluso donde los relatos mismos no son ciertos.

Lo que encontramos aquí no es la verdad sin más, sino la sensación de «cómo debe de haber sido». Esta sensación depende, a su vez, de afirmaciones que creemos verdaderas acerca de otras personas: que a los asesinos de su hermano menor (José) los perseguirá el sentimiento de culpabilidad; que el criado de un rey extranjero puede tratar de engañarlo (Guejazi), etc. No hay nada divino o esotérico en el carácter de las escrituras que cause este impacto, ni es exclusivo de ellas. Las escrituras no son un espejo divino, sino un laberinto humano de autores, personas y situaciones. Reaccionamos a ellas mediante un movimiento por nuestra parte, no por la de ellas. Hay admisión, no revelación.

La admisión no exige la verdad histórica, de modo que vuelve a abrir puertas que algunas partes de este libro pueden parecer haber cerrado. En la Biblia reconocemos una conciencia humana en lo que montones de autores anónimos han escrito (incluidas sus ideas humanas sobre Dios). Este nivel de reconocimiento no es en modo alguno lo mismo que la reverencia por la Biblia como un manual para la vida, papel para el que sus detalles no son muy apropiados. Los Evangelios no suelen ser muy concretos en materia de conducta, y como manual resultarían muy fragmentarios. Los que buscan algo detallado tienen que acudir a los libros de la Ley hebreos, pero también en ellos se encuentran con problemas. Si son cristianos, no resulta obvio por qué muchos detalles de esos antiguos libros han de seguir teniendo la misma autoridad para ellos. Y, sean o no cristianos, tienen que elegir entre lo que dicen los libros, o de lo contrario apelar a principios generales a fin de adaptar esos textos a circunstancias que ellos nunca previeron, como el capitalismo popular, o incluso el feminismo. No es sólo que los muchos textos diferentes de la escritura ofrezcan puntos de vista enfrentados sobre cualquier cosa, desde la otra vida a la poligamia o el valor de las riquezas. Un mismo libro de la Ley puede contener textos exhortando a la caridad para con los pobres y aprobar a la vez la pena de muerte, la lapidación pública, la esclavitud o el genocidio (*Dt.* 7, 1 ss.; 20, 16-18). Muchos de estos mandamientos no pueden ya servir de guía para una vida correcta. ¿Cómo, entonces, podemos elegir los pasajes que siguen siendo aceptables para nuestro sentido moral y afirmar que gozan de autoridad externa por ser bíblicos, a la vez que negamos que otros que aparecen junto a ellos tengan la menor autoridad?

En cuanto a los cuatro Evangelios, la idea de que suelen darnos las palabras exactas de Jesús en su contexto exacto es sólo un espejismo popular; hay también muchos desacuerdos. La mayor parte de su ética nos es dada mediante principios implícitos, no en reglas de conducta detalladas, e incluso cuando encontramos tales detalles muchos cristianos irían hoy contra ellos. En *Marcos* 10, 10 ss. podemos estar seguros de tener la forma más antigua conocida de una sentencia sobre la conducta, las categóricas palabras de Jesús contra el divorcio (en *Lucas* y en *Mateo* esas afirmaciones han sido muy rebajadas de tono). Sin embargo muchos cristianos no considerarían tales palabras vinculantes, porque fueron dichas para su época, no para la nuestra. No se trata de que estuviesen cortadas a la medida de una sociedad diferente, pues el divorcio era una práctica tan aceptada en la sociedad judía de Jesús como lo es en la mayor parte del Occidente moderno. Lo que ocurre es que esas palabras fueron dichas en espera de un inminente fin del mundo.

También nosotros vivimos en sociedades políticas complejas, pero la Biblia no es una guía útil para los avatares de la vida política. En la escritura hebrea, la monarquía es una concesión a la maldad humana, permitida por Dios para su pueblo aunque no deberían necesitarla. La democracia, la revolución o la liberación política se remontan a la Grecia antigua, pero no son ideas bíblicas. El mismo Éxodo fue no tanto una liberación como el rescate de un pueblo-siervo por su auténtico dueño, Dios. En el Nuevo Testamento, los reinos son temporales a menos que «no sean de este mundo». Entretanto, los cristianos debían «dar al César» lo que era suyo y «someterse a las autoridades establecidas», cuyos representantes en la tierra son agentes necesarios de la cólera divina. En cuanto a la esclavitud, es algo que persiste entre el pueblo de Dios. Los esclavos cristianos debían atenerse a su condición social, según Pablo, y «servir todavía mejor». La obediencia de un esclavo a su amo era un deber religioso. «Esta moralidad bíblica fue uno de los grandes obstáculos que tuvo que superar el movimiento abolicionista en Estados Unidos.» Como dijo en 1857 un adversario de la abolición, «la esclavitud es cosa de Dios».

Cuando admitimos que «así debió de ser», no estamos por tanto leyendo «cómo debe ser» para nosotros hoy. Podemos admitir algo sin aprobarlo. No podemos hablar de reconocer unas interpretaciones centradas en sí mismas, que sintonizan únicamente con las tranquilas ideas de las que partimos. Nos pusimos en camino con unas creencias, pero todos podemos imaginar otras diferentes. Podemos también admitir algo que no forma parte de nuestra personalidad, o algo que, aun siendo, no es lo que solemos admitir. A diferencia de los textos de otras religiones, gran parte de la Biblia es una narración; en consecuencia, nos presenta a gran número de personas que no son tanto personajes como individuos en determinados ambientes y situaciones. Las parábolas de los Evangelios explotan con mano maestra esta posibilidad, ya sea en las situaciones extremas de los individuos de *Mateo* o en los cuentos morales de *Lucas*. Ambos nos atraen y nos manipulan con su utilización de personas y narraciones. También en la escritura hebrea nos sentimos atraídos por las vidas privadas y los avatares públicos de muchos individuos, desde los hogares polígamos de los patriarcas hasta el adulterio del rey David o la paciencia del profeta Oseas con su esposa infiel. Junto a los grandes nombres, pululan personajes menores cuya presencia amplía el campo visual. Dicen y hacen poco, pero esta reticencia estimula nuestra imaginación, a la vez que atrae nuestra

simpatía. Porque también nosotros somos personajes menores, lectores simplemente, de esos grandes relatos, como somos partícipes menores y espectadores en los grandes eventos colectivos de nuestra propia época. Como Zaqueo, podemos trepar a un sicómoro para ver mejor lo que ocurre, y contemplar, perplejos, cómo David asegura que Micol es su esposa, y «su marido partió con ella y la seguía llorando hasta Bajurim. Abner le dijo: "Anda, vuélvete", y él se volvió».

II

En la Biblia, por tanto, hallamos verdad humana incluso cuando los relatos en sí no son ciertos. Entre sus lectores y oyentes, la sensación de proximidad e intimidad con un texto variará según quienes sean esas personas. Dudo, sin embargo, que los personajes, los autores o los relatos bíblicos se desvanezcan alguna vez más allá de los horizontes de esa humanidad que todos compartimos. No es que su humanidad sea siempre una compañía agradable, en especial para una mitad de la raza humana. Las mujeres pueden hoy buscar voces alternativas en las escrituras, pero las mujeres bíblicas no tienen ni el papel, ni el campo de acción, ni la autonomía que la mayor parte de las mujeres judías o cristianas admitirían hoy en sus vidas. La maternidad y la infidelidad son los dos hechos que más a menudo hacen que las mujeres de la Biblia ocupen el centro del relato, pero sólo si el hijo en cuestión va a ser alguien importante. Conocemos a Débora, que fue a la vez profetisa y madre en Israel allá por el siglo XI a. C., pero para encontrar un paralelo a su valerosa hazaña (la de matar a Sísara en su tienda) tenemos que llegar hasta Judit, un personaje de ficción (hacia 130-100 a. C.). Encontramos rameras (Rahab, o la primera de las dos prostitutas que apelan a Salomón) y viudas que están cerca de Dios (las leyes de la herencia hebreas eran más estrictas con las viudas que las que conocemos de otras antiguas sociedades del Cercano Oriente, aunque también recomiendan una especial caridad para con ellas). A menudo las esposas son mujeres con ingenio (Raquel, Dalila, Abigael o la Sunamita) y pueden ser aficionadas al juego hereditario tal como los hombres lo han definido (Sara, Tamar o Noemí). Sin embargo, carecen de autoridad. No había sacerdotisas en el Templo ni mujeres entre los doce apóstoles, y cuando encontramos textos que hablan de la capacidad de las mujeres para ocupar puestos

directivos entre los cristianos son siempre negativos. «No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Pablo en *Gál.* 3, 28); pero la unidad no entraña igualdad. Se sabe que las mujeres pueden ser despabiladas, pero no se piensa que sean enigmáticas y que pueda haber incluso voluntad en ese aspecto de su carácter. En esto la Biblia ofrece un agudo contraste con la *Odisea* de Homero, que presenta esa sensación de inescrutabilidad en su galería de personajes femeninos.

Hay también limitaciones en los relatos bíblicos de guerras y profetas extranjeros, que de nuevo podemos contrastar con la literatura griega. En el *Deuteronomio*, el genocidio es un acto piadoso, concedido a Israel contra algunos de sus vecinos. No es que se trate de una guerra santa, emprendida para llevar a Dios a los gentiles. Más bien es Dios quien se lanza junto a Israel a la refriega. «Era Yahvé quien peleaba a favor de Israel, no Israel quien luchaba por su Dios.» El genocidio no formó nunca parte de la religiosidad griega pagana, aunque los ejércitos griegos creían que dioses protectores lucharían a su lado. En la literatura griega, la guerra no excluía la posibilidad de sentir simpatía por un enemigo extranjero (siete años después de la gran guerra de los griegos contra Persia, el dramaturgo Esquilo pudo imaginar la derrota de los persas vista a través de los ojos de ellos mismos, ya en casa con sus mujeres). Incluso la poesía griega heroica tenía como tema central el de la muerte, que igualaba a ambos bandos. En cuanto a los extranjeros, los troyanos de Homero son en muchos aspectos iguales a los griegos. La muerte de su héroe Héctor es capital en el patetismo de toda la *Ilíada*.

En las escrituras hebreas, el antiguo *Cántico de Débora* (como el drama griego de Esquilo) pinta el impacto de la derrota sobre las mujeres de un rey enemigo. Los cantores imaginan a la madre de Sísara muerta, encuadrada en ese frecuente decorado bíblico que es una ventana; pero el cántico se refocila en su situación: «Así perezcan todos tus enemigos, oh Yahvé.» El cántico es una oda de victoria, en tanto que la obra de Esquilo es un drama trágico. El contraste es entre dos tipos de literatura, no entre los puntos de vista de todos los judíos y todos los griegos, pero subsiste el hecho de que en la escritura hebrea nadie adopta el punto de vista que explora Esquilo. Un contraste parecido se da en el modo en que nos son presentadas las hazañas del gran rey David. Son narradas como una combinación de tragedias personales (Absalón, Jonatán, el hijo de Betsabé) y ratos de gloriosas matanzas contra las tribus vecinas de Israel. En la *Ilíada* de Homero, esta misma combinación de pérdida personal y furia combatiente se da en la persona de Aquiles. Al final, el anciano troyano Príamo se acerca a Aquiles, el matador de su hijo, y juntos trascienden la violencia hablando de su humana tristeza compartida. En la Biblia, el dolor de David y sus matanzas no se relacionan de ese modo. Sus enemigos son los enemigos de Yahvé y en el combate Yahvé está con él, garantizándole la victoria contra quienes no son de los suyos.

Lo que encontramos en esos relatos bíblicos no es, por tanto, algo que necesariamente respetemos, pero hay en ellos temas que también compartimos. Sería sumamente pedante recorrer los libros bíblicos señalando los casos humanos que la gente puede admitir o tal vez compartir, como el papel de la vergüenza en el libro de la Ley de Yahvé del *Deuteronomio*, en los de los *Reyes* y en el tercer Evangelio (la Biblia no está siempre ocupándose de la culpabilidad, como en las culturas occidentales no hace falta que se hable a todas horas de la vergüenza para que sea importante. Nos sentimos culpables a causa de nuestros propios pensamientos y actos, pero sentimos vergüenza ante los de otras personas, aparte de la que podamos experimentar por lo que piensen de nosotros). Está también el tema continuo de la esperanza y la promesa, desde la antigua promesa divina de grandeza para los descendientes de Abraham hasta las más nuevas del Reino y el mundo futuro, hechas unos ocho siglos más tarde en las escrituras cristianas. Quiero, no obstante, perseguir algo no menos difuso que atañe a una verdad acerca de los humanos y sus trances vitales: el lugar que ocupan el error y el mal, la excusa y el perdón, el pecado y la conciencia. También esto pertenece al nivel al que hemos llegado, en el que reconocemos lo que hay en la Biblia de humano y sus relatos nos parecen decir «cómo podría haber sido», sin ser por ello necesariamente verdaderos (aunque puedan serlo), ni obligarnos a estar de acuerdo.

Se ha observado acertadamente que la Biblia no se preocupa de lo accidental, de los azares naturales, como las pérdidas fortuitas de bienes o miembros. En el Antiguo Testamento sólo hay una muerte accidental, la del niño que la prostituta que comparece ante Salomón ha asfixiado mientras dormía, y se trata de algo secundario para el relato del juicio del rey. Incluso una enfermedad es siempre un castigo divino, o da pie para actos deliberados de curación, llevados a cabo por hombres de Dios. Porque aunque Dios

no es la causa activa de todo, sí es un agente omnipresente, y el mundo creación suya. Es él quien envía pestes, inundaciones o enemigos. Él es la causa última del hambre, y es a él a quien deben apelar quienes la sufren para encontrar alivio. La Biblia no tiene la menor idea de las causas humanas, económicas, que hoy sabemos convierten una crisis alimentaria en una hambruna. Si nos hubiésemos limitado a seguir el diagnóstico bíblico, nunca habríamos encontrado remedio para esos desastres humanos.

No sólo Dios es la causa de que los accidentes sean excluidos de las narraciones bíblicas. Estos relatos se ocupan de las relaciones de los humanos con Dios y entre sí. La rueda rota de un carro puede añadir patetismo o dramatismo a un relato, pero disminuye la implicación de sus protagonistas al introducir algo que escapa a su control. En la Biblia, son los humanos quienes provocan las catástrofes que padecen, dando así ocasión para una intensa exploración del error y el pecado.

A su nivel más simple, la gente puede verse atrapada por el imprevisto poder de las palabras, ya se trate de una bendición, una promesa o un contrato. Pronunciar esas palabras es comprometerse a actuar e incluso a provocar algo. Las sociedades con un agudo sentido de la ley o la costumbre no pueden evitar enfrentarse al problema de las palabras que ocasionan algo no previsto por el que las pronuncia. Éste puede haber sido simplemente imprudente, como Jefté, que prometió sacrificar lo primero que encontrase a su regreso de la victoria y encontró a su hija virgen. Una de las partes puede ser engañada por la otra, en especial si está tratando con Jacob, el gran marrullero del mundo bíblico. En todas partes, los engaños han dado lugar a estupendos relatos, y en el *Génesis* los encontramos en abundancia: cómo Jacob engañó a Esaú para hacerse con su derecho de primogenitura y a Isaac para hacerse bendecir por él; cómo Jacob burló a Labán con sus ovejas moteadas, y cómo Labán le pagó en la misma moneda casándolo con Lía, la hija que no esperaba. En muchos de los contextos, lo hecho mediante las palabras no puede ser deshecho. Una vez que Isaac ha bendecido a Jacob, no puede retirar su bendición: una vez que Jacob se ha casado con Lía, no puede deshacer el matrimonio. Por tanto, los que hablaron deben vivir con las consecuencias imprevistas de lo que han dicho.

Hay un pequeño paso de los relatos en que las palabras obligan imprevisiblemente a aquellos que giran en torno a un detalle de lo que exactamente se dijo. Tanto el autor como su público disfrutan con una historia basada en una evasiva inteligente. Cuando Labán busca los ídolos familiares que Raquel le ha robado, Jacob le dice que «a quien se los encuentre», muera. Jacob no sabe todavía que los tiene su esposa Raquel, y ésta evita que «se los encuentren» alegando en su tienda que tiene el período y no puede levantarse (en realidad, está sentada sobre lo robado). Mediante un truco, escapa a la letra del trato; no «lo encuentran» realmente en su poder. Este resquicio entre la realidad y lo que implica es también importante en el relato del libro de *Rut*. Ésta deja a Booz inseguro acerca de qué ha pasado exactamente entre ambos mientras él dormía, como las palabras de Booz dejan al pariente innominado sin saber con cuál de las viudas debe casarse si hace frente a sus responsabilidades familiares y redime el campo de Noemí.

Hay también casos de justicia brutal, dura, pero fiel a la letra, y por ello no injusta. En un momento de debilidad, el rey David promete no matar al revoltoso Semeí, que lo ha maldecido públicamente; pero, aunque cumple su promesa, ésta no obliga al rey siguiente, su hijo Salomón. Por tanto, se le dice a Salomón que mate a Semeí. Él advierte a éste que si sale más allá de ciertos límites en torno a Jerusalén se le dará muerte. Unos esclavos de Semeí huyen, y, como cualquier amo, Semeí va tras ellos. Traspasa los límites y, conforme a lo estipulado, Salomón ordena matarlo. Salomón obedece aquí a la letra y Semeí yerra al quebrantarla. Pero no podemos evitar reflexionar sobre el espíritu de lo que acontece. No es una injusticia clamorosa (Semeí ha tenido suerte al haberse librado durante tanto tiempo), pero lo preciso del trato le da mayor fuerza.

En éste y otros relatos, ley y narración se ofrecen entrelazados. No hay una división absoluta entre las mentes que elaboraron la casuística bíblica de los diversos textos de la ley y las que concibieron y apreciaron esos relatos en los libros de narrativa. A su nivel más simple, la ley y el empleo de las palabras provocan una circunstancia imprevista y despiertan nuestro interés humano. A un nivel más profundo, pueden ser explotadas de manera que nos conmuevan a través del patetismo, el *suspense*, la «justicia poética» (favorita también de los profetas) y especialmente la ironía (en una pequeña obra maestra de ignorancia, se hace que Urías lleve, sin saberlo, la carta de David que ordena su propia muerte; hay también ironía en muchos de los lances del cuento de José y sus hermanos). «Poco sabían ellos...» Aquí, la casuística formal está siendo desarrollada para lograr un mayor impacto. Una utilización parecida del saber y la ignorancia, la previsión y la visión retrospectiva, apa-

rece en el arte del discípulo amado en su Evangelio. También aquí su modo de narrar tiene una gran deuda con su cultura judía.

El siguiente paso es ir más allá de las formas y suscitar cuestiones morales. ¿Es una excusa la ignorancia? El error ¿disminuye siempre la responsabilidad? ¿Podemos ser perdonados porque no sabíamos? A veces la ley hebrea parece un instrumento cruel y contundente. Admite el «ojo por ojo»; apenas le preocupan las consecuencias; prescribe ordalías (como la prueba del agua con polvo, que la mujer tenía que beber públicamente cuando era sospechosa de adulterio). No obstante, en el contexto no todo es tan salvaje; el desquite atempera la vengaza al limitarla a la persona que ha obrado mal (otras sociedades permitían a la víctima tomar represalias contra cualquier objeto o persona que estuviese en una relación parecida con el culpable). Estaban también los límites que imponía la factibilidad, que restringían lo que se podía hacer cumplir, aunque no lo que los narradores podían pensar y sentir. «Debemos desechar la idea, todavía muy extendida, de que los "primitivos" no veían los defectos del ritualismo. Lo que ocurría era que, con una organización social tan vaga y precaria, no podían por menos de asignarle un gran papel.» En los relatos encontramos cosas de las que eran muy conscientes y que no tenían cabida en leyes y preceptos.

Las circunstancias pueden, para empezar, complicar lo que parece una mala acción. En *Génesis* 38, la nuera de Judá, Tamar, ha de enfrentarse a la viudez porque ninguno de sus cuñados supervivientes cumple con su deber de casarse con ella y engendrar hijos que perpetúen la estirpe de su hermano. Cuando sólo queda un cuñado, su suegro Judá no se lo da a ella (teme las consecuencias, porque Dios ha castigado al marido anterior). Entonces, Tamar se viste de prostituta, sale al encuentro de su suegro Judá y lo seduce. Judá no sabe que es ella, y le da una prenda de que le pagará lo convenido (un cordero). Tamar desaparece, y unos tres meses después le dicen a Judá que su nuera se ha prostituido y está embarazada. «Que sea sacada y quemada», ordena él, con verdadera autoridad de patriarca. Tamar le muestra la prenda y Judá se da cuenta de que el niño es suyo, que ella ha conseguido un bien merecido heredero mediante un engaño, y que él debió hacer honor a su posición y haberle dado al último de los cuñados en matrimonio. «Ella es más justa que yo», es la conclusión a la que llega. La historia previa del caso ha anulado la norma de que la hija que osa prostituirse debe ser quemada. Surge el bien de un mal aparente, lo que nunca hubiera ocurrido bajo una ley que tuviese en cuenta los actos, no los motivos.

Tamar está libre de culpa porque actuó a sabiendas para corregir una injusticia. Pero ¿y el mal que se hace por ignorancia? Esta delicada cuestión se nos ofrece ya en los primeros relatos patriarcales. Tres veces en el *Génesis*, como ya vimos, patriarcas que se hallan en países extranjeros hacen pasar a sus esposas por sus hermanas para su seguridad personal. Temen que los maten por causa de su mujer si admiten su verdadera relación. El primer relato, probablemente el más antiguo, es franco y categórico (*Gén.* 12). Abraham dice en Egipto que Sara es su hermana. El faraón hace que se la lleven a palacio, y cubre de favores a Abraham «en gracia de ella». Es de suponer que Sara comete adulterio, y que Abraham disfruta los regalos en su calidad de hermano-marido complaciente (es significativo que no haga el menor comentario). Después, Yahvé, castiga con plagas al faraón y a su casa por su comportamiento. Era imposible que el faraón supiera el error en que había incurrido, pero a pesar de ello echa a Abraham y Sara de su casa y del país.

Esta historia tan realista no tardó en preocupar a quienes la conocían. En *Génesis* 26, 6, Isaac hace el mismo truco de la hermana con Rebeca en la tierra filistea de Guerar. El rey mira, una vez más, desde ese favorito punto de observación bíblico, una ventana, y ve al hermano y la «hermana» acariciándose. Saca la conclusión acertada y les riñe por su engaño. Alguien, les advierte, pudo caer en el enredo, y ordena que todos respeten a la pareja. Aquí, el relato es de lo más decente; no hay adulterio, ni castigo de Dios para el gentil que no estaba al corriente. Las aristas del episodio más antiguo han sido limadas con gran tacto.

El tercero de estos relatos es más perspicaz. Abraham recurre al mismo truco con Sara en la tierra de Guerar. El rey, Abimelec, la toma, suponiendo que es su hermana, no su esposa. Sin embargo, Dios le dice sin más rodeos en un sueño: «He aquí que vas a morir.» Abimelec no ha tocado a la muchacha, de modo que le replica. Ha obrado de manera inocente. ¿Cómo iba a saber que aquella mujer estaba ya casada? Dios da marcha atrás: si Abimelec devuelve a Sara, seguirá vivo. Por tratarse de Dios, se le permite salvar la cara. Siempre había sabido, nos dice, que Abimelec obraba «con sencillez de corazón», por eso le ha impedido «pecar contra mí». Se sobrentiende que si Abimelec hubiese llegado más lejos con Sara, Dios le hubiera infligido un tremendo castigo, por ser el adulterio un pecado tan grande contra el cielo.

Aquí, la ignorancia es admitida como excusa. Dios mismo tiene que volverse atrás ante ella, de modo que perdona a Abimelec. Sin embargo, es importante que la ignorancia sea auténtica y se combine con la inocencia. Dios y Abimelec están de acuerdo en que la integridad de corazón es un ingrediente importante, que afecta a los derechos que están en juego en este caso. En la ley humana, era difícil dar entrada a la excusa de la ignorancia. Si era aceptada, seguramente todos la alegarían con la esperanza de ser perdonados. En consecuencia, las leyes hebreas tienden a no tenerla en cuenta, pero por la narrativa bíblica podemos ver que la gente no era ciega ni arcaica en cuanto a los problemas que suscitaba. Entre Dios y el hombre, la narración explora lo que los jueces humanos no podían admitir.

Hay un relato en el que esa exploración tiene una profundidad y unas complicaciones que han inspirado a generaciones de artistas, lectores y dramaturgos. «En el país de Hus» vivía Job, el hombre bueno a quien Satanás, agente de Yahvé, hizo que éste pusiese a prueba. Job era íntegro y recto, concedía Satanás, pero en buena medida porque a cambio había prosperado. Muy bien, dijo Dios; arrebátale sus bienes terrenos y ve si entonces me maldice. Job perdió sus rebaños, y a sus criados, y a todos sus hijos e hijas; pero, decía: «Yahvé me los ha dado y Yahvé me los ha quitado; bendito sea el nombre de Yahvé.» Aflige al propio Job, dijo Satanás, y entonces verás la verdad; «todo cuanto tiene el hombre está dispuesto a darlo a cambio de su vida». De modo que Job fue cubierto de llagas, y él cogió un cascote de teja para rascarse y fue a sentarse entre el polvo y las cenizas. Su esposa (muy significativo esto) le aconseja: «¡Maldice y muere!» Pero Job se niega.

Por tanto, la ignorancia forma parte del relato. Job no tiene la menor idea del marco en que se mueve la despiadada apuesta de Dios con Satanás. A diferencia de Abimelec, a él no le servirá de excusa la ignorancia. La apuesta se refiere a su rectitud, y si cede, por disculpablemente que sea, una alegación de ignorancia no preservará su virtud. En el libro de *Job* que hoy poseemos, los sufrimientos son sólo el preludio. Job es visitado por tres de sus mejores amigos, cuya sabiduría ha compartido muchos años. Durante siete días y siete noches permanecen sentados en el suelo en un silencio memorable, como velando a un muerto. Después, comienzan los discursos.

Es imposible comprenderlos del todo a causa de los obstáculos de costumbre: algunas partes de su hebreo nos resultan oscuras, su orden y su extensión han sido alterados

por adaptadores posteriores y alguien ha intercalado todo un discurso (el del «joven airado» Eliú, en los capítulos 34 y 38) y fragmentos de otros. El libro carece de unidad porque personas a quienes no satisfacían los discursos originales (o les resultaban escandalosos) añadieron o corrigieron partes del texto. Sin embargo, en el mundo nunca han faltado libros, obras teatrales y estudios eruditos que opinasen sobre aquello de lo que (principalmente) trata el libro de *Job*. No es que accidentalmente surgiese algún significado nuevo e importante de los cambios y las adaptaciones de los diversos autores. Ocurre más bien que ninguna visión hace justicia a todos los contenidos del libro actual. Sus grandes temas están claros, pero una visión general depende de cuál de esos temas se toma aisladamente.

A menudo el libro de *Job* es admirado por su exposición clásica del problema del mal: ¿por qué los buenos sufren mientras que los malvados prosperan? No podemos fechar el libro con mayor exactitud que «hacia 600-200 a. C.» (una conjetura usual, que acepto, es hacia 400-300), y para entonces el problema del mal había sido ya explorado con toda franqueza en la literatura del Cercano Oriente. Muchos de los salmistas lo habían aireado también, de modo que la primera audiencia de Job no lo encontraría tan sorprendente. Lo más sobrecogedor es que nosotros (pero no Job) sabemos la respuesta inmediata al problema por los primeros capítulos del libro: Job sufre porque Dios y Satanás han hecho una apuesta. ¿Maldecirá o no a Dios Job en su ignorancia? Empieza por maldecir el día en que nació; se lamenta, se queja, pide a Dios que se muestre. Sin embargo, no abandona al Jugador cósmico. Afronta su sufrimiento defendiendo la terrible omnipotencia de Dios y desafiándolo a explicar por qué se ocupa de algo tan despreciable y débil como el hombre. En todo momento, Job es totalmente realista en cuanto a la vida y la muerte: no hay más vida que ésta, para la que la muerte será el final. Sin la menor alusión, se queja ante Dios, pero es contra las palabras de sus amigos contra lo que se rebela con mayor fuerza. Ninguno de ellos comprende su situación. Job ignora la apuesta entre Dios y Satanás, pero sus amigos viven a la vez ignorantes y equivocados. Tampoco ellos lo saben.

La esencia de sus discursos es que Dios castiga siempre a los malos; ningún hombre puede esperar estar totalmente libre de pecado, y si Job está siendo castigado, será porque algo ha hecho. Los que se arrepienten y apelan a Dios son perdonados, mientras que Job no deja de lanzar denues-

tos contra lo que le ocurre. La moralidad de los amigos es segura y tradicional, la de un mundo en el que los pecadores sufren y la dureza de corazón es castigada, pero quienes se humillan ante Dios son perdonados y consolados. En él no caben las apuestas celestiales ni la sabiduría inescrutable; no es un mundo que pueda comprender lo que le ocurre a Job, y él lo sabe.

Cuando habla el joven Eliú, oímos la moralidad taxativa de un autor posterior que por lo visto había encontrado el texto original demasiado evasivo. El discurso resulta extraño en su contexto, pero su tema principal hace aún mayor la ironía de lo que ahora leemos. Los amigos han considerado a Job justo a sus propios ojos, a la vez que suponen que no lo es a los de Dios. Eliú es más terminante: el error de Job reside en su propia rebeldía, la que proclaman sus discursos, y en su crasa ignorancia de los caminos de Dios. Desde luego, ignorancia hay en el caso, pero no la que cree Eliú. Como si éste no hubiese dicho una palabra, Dios habla después desde el seno de la tempestad, y reduce al silencio a Job. El texto original ha reanudado su marcha, pero hace ahora un giro audaz. El Jugador cósmico no dice nada de su apuesta, ni de sus motivos inmediatos para poner a prueba a Job. En cambio, dice a la pieza humana que tiene en su tablero que considere la fuerza y la incomprensibilidad de cuanto su Dios ha hecho. ¿Cómo puede Job cuestionarlo y quejarse cuando no comprende ni el mundo ni las estaciones, ni es él quien ha creado las estrellas o dos horribles monstruos que pueblan la tierra, Leviatán y Behemoth? Estos monstruos con toda la fascinación de la fuerza animal son el cocodrilo y (probablemente) el hipopótamo. Pueden ser también símbolos de algo más, de la fuerza del mal y el desorden en la Creación. Se ha hecho ver a menudo cómo Satanás parece desvanecerse tras la apuesta inicial. Si esos animales monstruosos tienen una dimensión simbólica, Satanás vuelve aquí, en el tema final del discurso de Dios. En el libro de *Job* no hay un Diablo independiente que trabaje en favor del Mal contra la creación divina. Satanás es el agente y el fiscal de Dios. Como Leviatán, actúa, pero bajo el poder último de Dios.

El propio Job ha tocado ya algunos de los temas que Dios desarrolla (el asombro ante el mundo, especialmente en 9, 4-13; sus maravillas, que exceden de la comprensión del hombre, 9, 10); por tanto, el discurso de Dios no está totalmente alejado del fondo de lo que se ha dicho antes. Es, no obstante, una respuesta imperiosa, la de un Jugador que ni siquiera admite su apuesta. ¿Cómo puede alguien cuestionar

lo que hace si ni siquiera puede comprender las normas por las que se rige el resto de su parque de juegos? Al responder, Job no confiesa pecado alguno, como sus amigos le han estado pidiendo un discurso tras otro. No dice «soy vil» (la Versión Autorizada traduce mal sus palabras), sino «mezquino soy».

Ya en la escritura hebrea algunos habían planteado la posibilidad de que Dios no actúe siempre con justicia y de que, entre tantas otras cosas, pueda haber un elemento de sadismo cósmico en los atributos del Número Uno. En el *Génesis*, Abimelec tuvo que quejarse y protestar para que Dios reaccionase con justicia ante un error. «¿El juez de toda la tierra no obrará según justicia?», pregunta Abraham a Dios ante Sodoma. («Obrar según justicia» significa aquí únicamente perdonar a la ciudad entera a causa de algunos justos que hay en ella.) También en los salmos, autores desconocidos habían elevado quejas muy parecidas a las de Job (1 y 37, sobre todo, junto a 44, 74 y 79). La justicia de Dios tampoco ha dejado de ser cuestionada por sus profetas (en 12, 1-4 Jeremías se pregunta «por qué los impíos prosperan», mientras que Dios conoce y pone a prueba el corazón del profeta). Sobre todo, está la desconfiada pregunta del profeta Habacuc, hecha (quizá) cuando aún no había sido escrito el libro de *Job*. Ante los enemigos y los desastres de Israel, Habacuc formula su pregunta básica: «¿No eres tú desde la eternidad, Yahvé?», y se retira a su atalaya a esperar una respuesta, que, como Job, recibe.

La del autor de Job no es muy tranquilizante. Dios apoya a la voz que tan clamorosamente se ha quejado de sus actos. Es Job, dice, no sus amigos, quien «ha hablado rectamente de mí». Lo que los amigos han considerado terca ignorancia resulta ser recto y justo. A su vez, el saber de ellos es ignorancia, por lo que son amenazados con un castigo. Deben pedir a Job que interceda por ellos y logre su perdón. Porque si Dios es un padre o un marido para Israel, ¿por qué habría siempre de ser justo o de estar dispuesto a hacer lo que le pidan? ¿Y si a ese padre le gusta jugar? Se trata de una idea inquietante, incómoda, que puede todavía afectarnos. Surge de un modo muy directo de las modernas teorías del universo, de nuestra mecánica cuántica. «La teoría apenas nos acerca más al secreto del Viejo —escribía Einstein al enfrentarse por primera vez con las imprevisibilidades que su teoría nos ha obligado a aceptar desde entonces—, y en todo caso estoy convencido de que Dios no juega a los dados.» En el libro de *Job* (como en nuestra teoría cuántica), es precisamente eso lo que hace. Cuando

lleva a cabo una apuesta sobre su propia creación, no está apostando sobre una certeza. Ni él ni Job pueden saber lo que éste puede hacer. Entonces ¿quiénes somos nosotros, sus hijos, para cuestionar sus motivos? El autor de Job piensa que sabe hasta ahí, no más. Dios acaba por perdonar a quienes sufren sin dejar de serle fieles, sabiendo únicamente que no pueden comprender. Otros quizá se pregunten dónde empieza aquí el saber y termina la ignorancia.

III

Fuera de la tierra de Hus, el mal no se limita al mundo y sus tribulaciones; está también en nuestros peores enemigos, nosotros mismos. Aquí los autores bíblicos tienen un agudo sentido del oculto potencial de los humanos, que llega más allá de los errores y las excusas, al conocimiento y el sentido del pecado. Una vez más, las escrituras cristianas tienen como precedente temas de los textos hebreos.

«Los ojos —habían dicho los filósofos griegos— son el espejo del alma.» En la Biblia, las personas ven de otro modo, ahondan en los secretos del corazón. En *2 Reyes* 8, 6, Jazael va a Damasco para ver al profeta Eliseo. Es un enviado especial del achacoso Ben Adad, rey de Siria. Le acompañan camellos cargados de presentes para el «varón de Dios», preludio a la pregunta que el rey desea ver contestada: «¿Saldré con vida de esta enfermedad?». Jazael entrega los regalos y Eliseo responde: «Ve y dile: Sanarás, ciertamente, pero Yahvé me ha revelado que morirás sin remisión.» Es una respuesta curiosa, tomada tal cual. Como un médico mojigato, Eliseo parece estar negando a su paciente la verdad. ¿Temía quizá que le echasen la culpa si el rey moría después de todos aquellos regalos? Lo que sigue profundiza algo más. Levantó la cabeza y lo miró largo rato en silencio, hasta hacerle enrojecer. Al fin «el varón de Dios se echó a llorar». El texto no es muy explícito, pero seguramente es Eliseo quien mira fijamente a Jazael hasta que éste siente vergüenza. Es después Eliseo quien llora, y dice a Jazael que lo hace por el daño que éste va a causar muy pronto a Israel. Eliseo sabe, y se lo dice a Jazael, que éste va a ser rey de Siria. Conoce también a su hombre, pues Jazael vuelve al rey y le dice que Eliseo ha dicho que sin duda va a sanar. Sabe, no obstante, que su rey debe morir, y al día siguiente asfixia a Ben Adad en su lecho. Eliseo tiene doblemente razón. No es la enfermedad la que mata a Ben Adad, sino Jazael, el futuro rey, en cuyo corazón ha leído el profeta.

Este relato debe de haberle llegado a su autor último, el Deuteronomista, como una de tantas historias sobre los profetas del norte. La moraleja no es que Eliseo provocase el asesinato del rey de Siria a causa de una respuesta imprudente, sino que el «varón de Dios» tenía una capacidad abrumadora para ver lo que había en el corazón de las personas. Es el primer indicio que nos ha llegado de esa facultad de diagnóstico que era una de las dotes proféticas del Señor, el «sondeador de corazones». Desveladora de palabras y esperanzas tácitas, prendió en la naturaleza humana. Desde Eliseo hasta los padres espirituales de los monasterios cristianos, ha vivido en la estela de la escritura durante más de dos mil años.

En la mirada de Eliseo se anticipaban el pecado y la debilidad humanos; en otras ocasiones llevaba a las personas a reconocer una verdad que habían tratado de ocultar. En la complicada historia de José y sus hermanos, el error irónico y la incomprensión actúan provocando un sentimiento de culpabilidad y conducen a la confesión del pecado. Los hermanos han tratado de matar a José; creen que lo han conseguido y no lo reconocen en Egipto. José manda que le traigan a Benjamín, el hijo amado de su padre, y después, mediante un truco, hace que parezca que es culpable de robo. Sus hermanos se ofrecen a sufrir colectivamente, como si la culpa fuera suya. Temiendo por Benjamín, ven en lo que sucede el castigo de Dios por su crimen, y se lo confiesan a José. «¿No sabíais —les dice él— que un hombre como yo sabe adivinar?». En realidad, ve la culpa de sus hermanos no porque sea un Eliseo, sino porque ése era el objeto de su plan. Una falsa acusación de robo ha descubierto su culpabilidad. Su error (y el engaño de José) hace que confiesen la verdad. Ellos siguen viendo la mano de Dios en lo que ocurre, pero nosotros sabemos que esa mano es la de José.

Por el contrario, en la vida del rey David las malas acciones se acumulaban mientras la conciencia del pecado continuaba adormecida. No fue suficiente para el rey encontrarse con un profeta como Eliseo; necesitó que le obligasen a escuchar y responder. David ha tramado la muerte de Urías y disfrutado del adulterio con su esposa, hasta que la antigua historia de corte trae al profeta Natán a su presencia. Natán llega con una parábola para el rey, la historia del hombre rico y la preciosa corderilla del hombre pobre. Es una fábula que tiene que ver vagamente con la situación de David (según una opinión, era un relato más antiguo que había sido aplicado a una mala acción del rey

Saúl), pero basta para que David se dispare. «Vive Yahvé —dice al oírla— que el que ha hecho tal cosa es digno de muerte.» «¡Tú eres ese hombre!», le dice Natán. El relato recae de rechazo sobre el oyente que ha entendido acertadamente su moraleja, y lleva al rey de Israel a reconocer la verdad que ha estado ocultándose a sí mismo.

En las escrituras hebreas y sus traducciones no hay ninguna palabra que signifique conciencia. Los grandes textos que tratan de ella se piensa a menudo que son los de Pablo, en especial esa mina de verdades humanas que es su *Romanos* 7. Sin embargo, la idea está presente, sin la palabra, en la historia de José y en la antigua historia cortesana de David. Cada falsa acusación contra los hermanos de José agudiza en ellos la sensación de culpabilidad por su «crimen»; despierta su conciencia. Así también, cuando David ha derrotado a su rebelde hijo Absalón, sale a su encuentro Semeí, el hombre que lo ha maldecido antes de su victoria. Semeí no dice simplemente «Pequé, perdóname», sino «Porque tu siervo sabe que ha pecado». No es sólo el pecado, sino el desasosegador saber de él.

Años más tarde, ya muerto David, su hijo Salomón envía en busca de Semeí dispuesto a darle muerte. El sabio Salomón vuelve a subrayar: «Bien sabes todo el mal que hiciste a David, mi padre.» Por dos veces se habla de esa conciencia de lo hecho. Como el intento de los hermanos de José de matarlo, la maldición de Semeí al rey David ha seguido viva en una conciencia bíblica. Por tanto, en el hombre el mal puede tanto reprimir las malas acciones como estimularlas. Es mediante su sentido de la maldad humana como los autores bíblicos nos tocan aquí la cuerda sensible con singular verdad. No hizo falta la enseñanza cristiana para que esta verdad fuera explorada. Corre libremente a lo largo de ambos Testamentos y a través de textos que, por su fecha y plan, caen entre ambos. «Coronémonos con capullos de rosa antes de que se marchiten... dejemos por todas partes muestras de nuestro goce», dicen los malvados que hablan en la *Sabiduría de Salomón*, compuesta por un judío desconocido alrededor del siglo I d. C. «Puesto que éste es nuestro papel en la vida... oprimamos a los pobres justos... que nuestra fuerza sea nuestro derecho.» Pero los justos son un reproche para ellos, por el modo en que piensan y por el hecho mismo de existir. «Estemos al acecho de ese hombre justo porque es molesto para nosotros. Se llama a sí mismo hijo del Señor... sólo verlo es ya un peso para nosotros, y se conduce de una manera extraña. Promete a los justos un final feliz y alardea de que Dios es su

padre... Veamos si es verdad lo que dice...» El autor judío de este texto no era cristiano ni tenía presente el cristianismo, pero su sentido de la maldad humana resulta extrañamente apropiado para el acontecimiento cristiano. «Si el justo es hijo de Dios, él lo ayudará y lo librará... Pongámoslo a prueba mediante el insulto y la tortura, de modo que podamos comprobar su mansedumbre... Condenémoslo a una muerte indigna, ya que (como él dice) tendrá quien lo proteja.»

De la misma manera, en el Nuevo Testamento el saber, la ignorancia, el perdón y la maldad humanos son esenciales para el contexto en que Jesús nos es presentado. Fue a la justicia a la que se dio muerte en su persona. La novedad es que el saber y la penetración son ahora los de la propia víctima. Ya en el Evangelio de Marcos (10, 27) Jesús conoce la maldad de quienes lo solicitan, Sabe que uno de los Doce debe traicionarlo. En el cuarto Evangelio podía no confiar en las multitudes de Jerusalén, según su discípulo amado, «porque sabía que lo había en el hombre». En su conversación, el arte de la parábola encuentra un nuevo y mejor exponente que Natán. Aunque el Jesús del cuarto Evangelio no dice parábolas, como Eliseo, ve en lo profundo de los corazones, conoce a los hombres mejor de lo que se conocen ellos mismos. Cuando mortales ignorantes lo condenan a muerte, en uno de los Evangelios (el de Lucas) ora por su perdón (aunque no en todos los manuscritos del texto): «Señor, perdónalos, porque no saben lo que hacen...». En esas personas hay probablemente una duplicidad, y son ignorantes en más de un sentido. Los romanos «no saben» porque no pueden saber; como a Job o a Ambimelec, nadie se lo ha dicho. Los judíos no saben porque su natural se lo impide, como a los oyentes de Jeremías. En otros lugares de los Evangelios esta incapacidad es denostada como ceguera, una dureza de corazón ineludible, «no sea que se conviertan y sean perdonados» (*Mc.* 4, 12). Cuando la crucifixión, en el tercer Evangelio, esa incapacidad es citada como excusa en favor de un malhechor.

Desde el Edén hasta el Apocalipsis, la Biblia es una crónica del error y la maldad humanos. Se trata de dos de las verdades humanas de sus relatos (desde David hasta Judas Iscariote), y mi versión no autorizada las ha rastreado en los autores mismos. También ellos yerran y se atribuyen falsas identidades, y son a veces demasiado humanos para con los demás, desde el odio implacable de los salmistas

hacia sus enemigos hasta la aprobación divina del genocidio o la matanza de la mayor parte de la humanidad en el *Apocalipsis* de Juan. No hay una progresión consoladora desde un bárbaro Dios de la guerra hasta un posterior y más benigno Dios del amor. Omega termina en el *Apocalipsis* de Juan comportándose de manera muy parecida a como Alfa había empezado comportándose cuando el Diluvio. Estas nociones de Dios son hechura humana, y, como los relatos de la Creación, siguen siendo contradictorias hasta el final. Después del Edén, ¿cómo podrían los textos humanos ser de otro modo?

Las escrituras no son infalibles; no son la «palabra de Dios». Lo que hoy leemos es a veces tan sólo una versión de las diversas alternativas anteriores. Su relato puede ser demostrablemente falso (las conquistas de Josué o la Natividad de Jesús) y atribuir palabras a personas que nunca las dijeron..Mi versión no autorizada ha tratado en todo momento de dar con lo que los autores querían decir, insistiendo en que eso puede socavar lo que las Iglesias, los críticos literarios y los lectores modernizantes afirman ahora que las escrituras significan. Para los cristianos, ese sentido actual puede serle atribuido al Espíritu Santo, prometido (según el discípulo amado) como ayuda para guiarnos a su verdad completa (*Jn.* 16, 13). Otros pueden preguntarse si ese Espíritu es realmente tan santo teniendo en cuenta el pecado original, el parto virginal o la creencia de que hay fragmentos del Antiguo Testamento que predicen el Nuevo.

Los autores bíblicos y sus referencias son con frecuencia remotos, pero el intento de llegar hasta ellos se basa en el método, la deducción y las pruebas. No nos empequeñece, ni a ellos tampoco, el tener una opinión sobre D, sus sermones y sus distorsiones, o sobre el discípulo amado y su ingenioso arte de la visión retrospectiva, e incluso sobre P, con su visión integral del mundo. La Biblia rebosa de autores, de primeros autores y adaptadores posteriores, de escritores de cartas y revisores puramente humanos. Son testigos de ideas sobre Dios que en el mundo moderno tienen todavía muchos herederos. Sus sucesos y relatos son con frecuencia falsos porque resultan contradictorios o no se corresponden con lo que conocemos por otros conductos. No obstante, nos muestran una verdad, el hecho de que la gente de Israel o los primeros cristianos creían que esto o aquello era así. Lejos de ser la palabra de Dios, las escrituras se nos ofrecen como un espejo del hombre caído.

Ese espejo es el marco en el que también Jesús nos es

presentado. Como sus congéneres, los doce discípulos varones están sujetos a la ignorancia y la debilidad. Como los amigos de Job, no comprenden. Se preguntan si la ceguera de un hombre será debida al pecado de sus padres (*Jn.* 9, 2); no captan la idea del Reino; discuten sobre rangos y precedencias, sobre quién tendrá los lugares de honor en la nueva era; se oponen al derroche que supone el regalo del ungüento, y en la hora del prendimiento se quedan dormidos, y después huyen. Ninguna otra religión tiene unos textos con tal rastro humano en sus relatos. En el momento del prendimiento de Jesús, una trampa hecha de error y presciencia, conciencia, debilidad humana y un llanto de lo menos protocolario se cierra en torno a uno de ellos, tal como su Señor había predicho. «En verdad te digo que no cantará el gallo antes de que tú me niegues tres veces.» Mientras los demás se dispersan, Pedro le sigue, pero de lejos. En un relato muy detallado, al resplandor de la hoguera, niega tres veces conocer al Maestro. Canta el gallo y, según los tres Evangelios, él «lloró amargamente». Lo que hacen criados y pescadores queda muy por debajo del horizonte de los dignos historiadores clásicos, pero en los cuatro Evangelios esta escena entre un criado y un pescador permanece firme en el relato de la Pasión. Quizá, por una vez, se derivaba de una fuente primaria, el propio Pedro, o tal vez el discípulo amado que estuvo con él en casa del sumo sacerdote. Entre los diversos Evangelios, sus principales detalles resultan coherentes, y la escena puede corresponder a un hecho primario, del que había testigos. Cuando canta el gallo, Pedro vuelve en sí de su extravío, tal como había predicho el único que sabía «lo que hay en el hombre». Aquí la verdad humana coincide con lo que puede ser una prueba histórica. Pedro responde así a la pregunta de Pilatos con que empezó esta versión no autorizada.

Notas y bibliografía

He dado una breve bibliografía, sobre todo en inglés, a la cabeza de las notas a los capítulos o partes de capítulos cuyos temas principales están bien tratados en obras recientes y accesibles. Los lectores que deseen explorar esos temas más allá de mi texto encontrarán que esas bibliografías les servirán de orientación. Quienes necesiten más, como mejor pueden encontrarlo es en las notas a los principales puntos de cada capítulo o en las excelentes guías de trabajo recientes que resumen los nuevos libros y artículos de los especialistas. La Society for Old Testament Study publica anualmente una excelente lista de libros que resume los contenidos de las nuevas obras. La Catholic Biblical Association publica tres veces al año los *Old Testament Abstracts*, que resumen los nuevos artículos, incluidos los que tratan de arqueología. Es posible obtener ejemplares por suscripción en Old Testament Abstracts, the Catholic University of America, Washington, DC, 20064. La misma asociación, en colaboración con la Weston School of Theology, publica los *New Testament Abstracts*, que resumen los trabajos recientes sobre temas del Nuevo Testamento. Ejemplares por suscripción en la misma dirección. La guía más completa para todos los trabajos sobre textos y teología bíblicos es el *Elenchus of Biblica*, publicado por Editrice Pontificio Istituto Biblico de Roma. El volumen de 1991 comprende los trabajos publicados en 1988 y da una completa bibliografía, pero no resúmenes.

En mis notas he citado únicamente las obras secundarias que me han sido más útiles, dando prioridad a las más recientes porque dan más bibliografía actualizada que a continuación doy por supuesta.

PRIMERA PARTE

1. Tal como era en un principio

I

p. 11 *Diálogo discontinuo*: A. D. Nuttall, *Overheard by God* (1980) 129, con quien, no obstante, discrepo en cuanto a *Juan* 18, 33-8.

p. 11 *San Agustín*: Homilía CXV sobre *Juan* 18, 38-9 (*P. L.* 35.1941).

p. 11 *Intérpretes*: Driscrepo de J. N. Sevenster, *Do you know Greek?* (1968) 26-8. *Juan* 12, 20 (Sevenster, p. 25) sustenta su opinión de que Jesús no hablaba griego; los antiguos narradores e historiadores se abstienen con frecuencia de mencionar la presencia de intérpretes.

p. 12 *Teorías de la verdad*: breve idea de conjunto en S. Blackburn, *Spreading the Word* (1984), cap. 7; para otra verdad, que rechazo, A. J. Welburn, *The truth of imagination* (1989), un libro importante.

p. 12 *Matthew Arnold: literature and dogma* (*Works*, vol. VII, ed. MacMillan, 1903), 238 y 135.

II

El comentario más completo es hoy C. Westermann, *Genesis: 1-11* (1984, E. T.), con bibliografía. B. W. Anderson, ed., *Creation in the Old Testament* (1984), tiene algunos ensayos valiosos; J. Rogerson, *Genesis 1-11* (1990), es un breve y útil examen de los problemas y las teorías alternativas. Soy especialmente deudor de James G. Turner, *One flesh* (1987), con bibliografía.

p. 14 *El segundo día*: Orígenes, *Carta al Africano* 4; N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (1976), 124 ss. En general, D. T. Tsumara, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2* (1989).

p. 14 *1, 27 y el feminismo*: P. Trible, *God and the rhetoric of sexuality* (1978), esp. cap. 4.

p. 15 *Galeno: De Usu Paritum*, 11, 14, con R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (1949), 12.

p. 15 *Creación por la palabra*: S. Morenz, *Religion u. Geschichte des alten Ägypten* (1975), 328 ss., para palabra y creación.

p. 15 *«Longinus»: Sobre lo sublime*, 9. 9, con la edición de D. A. Russell (ed. rev., 1982), 92 ss. No estoy de acuerdo con él: 9, 8 enlaza claramente con 9, 10; no veo por qué un interpolador no puede citar libremente *Génesis* 1; hemos de tener en cuenta la diversidad textual de estos versículos. En cuanto al tiempo de «Hágase...», *genestho* está atestiguado a la vez como lectura y en citas de Filón y Eusebio. Véase el aparato crítico de los *Göttingen Septuaginta*, ed. J. W. Wevers (1974).

p. 16 *Palabras de 2, 4*: B. S. Childs, *Introduction to Old Testament as Scripture* (1979), 145-50, está equivocado.

p. 17 *Problemas del Paraíso*: H. N. Wallace, *The Eden narrative* (1985); N. P. Williamson, *The ideas of the Fall and Original Sin* (1929); J. G. Turner, *One Flesh* (1987), con bibliografía. El 22 de abril es examinado en p. 29. Lo sexual, en P. Lindenbaum, *Milton studies* (1974), y especialmente en el excelente estudio de Peter Brown, *The Body and Society* (1988), 95 ss. y 387.

p. 16 *La Serpiente*: R. W. L. Moberly, *J. T. S.* (1988) 1-28, importante también para los principales problemas del Edén. P. Brown, *The Body and Society* (1988), 95.

p. 17 *Ayuda para Adán*: P. Trible, *God... sexuality* (1978) reinterpreta el «ayudante»; compárense los debates de J. G. Turner, *One Flesh* (1987) cap. 3; Agust., *De Genesis et Litteram*, 9. 5 (*P. L.* 34.396) sobre un ayudante de jardinero varón como preferible (debo esto a A. D. Nuttall).

p. 18 *«Ésta sí que es...»*: G. Anderson, *H. T. R.* (1989), 121, con bibliografía, ep. 123-9. Jubileos 3, 2-5; Josefo, *A. J.* 1, 35 también supone que los animales vinieron por parejas de macho y hembra.

p. 18 *Dos creaciones*: p. ej., Filón, *De Leg. Alleg.* 1. 31.

p. 19 *La Peyrère*: R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère, 1596-1676, His life, work and influence* (1987).

p. 19 *Dos fuentes*: H. B. Witter, *Jura Israelitarum in Palaestinam* (1711) para la primera disección; véase A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au xviii siècle* (1924).

p. 20 *Autor sacerdotal*: véase caps. 4. 2 y 12; J. A. Emerton *J. T. S.* (1988) 381; sobre el Sabbat, H. J. Kraus *Worship in Israel* (1966) 87, y E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970) 124-5. Por supuesto, hubo Sabbat antes del exilio: *Éxodo* 20, 8-10, 23, 12, 24, 21, pero después del año 587 ese día adquiere mayor importancia.

p. 20 *Autor de Edén*: véase mi cap. 3, pp. 58-9 y 12, pp. 178-81.

p. 21 *Doctrina de Génesis* 1: C. Westermann, *Genesis 1-11* (1984), 80-88.

p. 21 *Teoría de la creación*: cito a C. Westermann, *Creation* (1971), 48.

p. 21 *Mito en Génesis 1-3*: E. R. Leach, *Genesis as myth* (1969), que es extravagante; J. Barr. *Vet. Test.* (1963), 1; B. W. Anderson y H. Gunkel, en V. W. Anderson, ed. *Creation in the O. T.* (1984), 1 y 25; B. S. Childs, *Myth and reality in the O. T.* (1960), esp. caps. 1-4; H. Francfort, ed. *Before philosophy* (1949); S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and others* (1989) es importante; también B. Otzen, H. Gottlieb, K. Jeppsen, *Myths in the O. T.* (1980), caps. 1-2; W. G. Lambert, *J. T. S.* (1965), 285; S. G. F. Brandon, *Creation legends of the Ancient Near East* (1963), caps. 2-4; Hesíodo, en *Teogonía*, 25-35.

p. 22 *La Creación y la Caída en la Escritura posterior*: J. Barr, en *Christian Authority: Essays... Henry Chadwick*, ed. G. R. Evans (1988), 59.

p. 22 *Ben Sirac: Eclesiastés* 25, 33, con E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), 198, sobre las mujeres.

p. 23 *Dolores del parto*: los comentaristas masculinos (a diferencia de muchas mujeres modernas) son casi unánimes en que los dolores de 3, 16 son los del parto, no también los de la menstruación (C. Westermann, *Genesis 1-11*, 261-2).

p. 24 *San Agustín y el pecado original*: *Romanos* 5, 12, con Ambrosiaster, *Comm. in Rom. 5, 12*, y N. Williams, *Ideas of the Fall and Original Sin* (1927), 307-9; 378 ss. «El legado fatal fue recibido con alegría...» p. ej. Agust., *Sermo* 294.15; *C. is Epp. Pel. 47*; *C. Julianum* 6, 75; E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (1988), 142 ss.

p. 24 *Voltaire: Dictionnaire Philosophique*, Génesis; James G. Turner, *One Flesh*, 39, núm. 2.

p. 24 *Arte cristiano*: H. Maguire, «Adam and the animals...», Dumbarton Oaks Papers (1987), 363.

p. 25 *Afrodisíacos*: James G. Turner, *One Flesh*, 156 (Los rabinos y el Fisiólogo); 43-9 (san Agustín) y 301-4 (Milton). El grabado de Rembrandt de 1638 es el adecuado frontispicio de Turner.

p. 25 *Donne: The progress of the soul*: Metempsícosis (1601), estrofa 11.

p. 25 *Intereses modernos*: D. Jobling, *The sense of biblical narrative* II (1986), 17 y los ensayos de *Semeia*, vol. 18 (1980), para lecturas estructuralistas; Mieke Bal, *Poetics today* 6 (1985), 21-42, sostiene (erróneamente) que el texto de la segunda Creación de 2, 22-3 no coloca a la mujer en un papel subordinado y que «en un sentido semiótico» la mujer fue formada primero, después el hombre (p. 27). B. W. Anderson, en su (ed.) *Creation in the Old Testament* (1984), 152, sobre ecología, con N. Lohfink, en N. Lohfink, ed., *Gewalt and Gewaltlosigkeit im A. T.* (1983), y E. Zenger, *Gottes Vogen in den Wolken* (1983), ambos sobre el Autor sacerdotal.

p. 25 *La manzana de Eva*: Es la Tabernemontana, indica.

III

El estudio esencial sigue siendo E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* I (1973), ed. rev.), 399-427, según la revisión de F. G. B. Millar y G. Vermes. Inevitablemente, continúan los intentos de eludir una verdad incómoda, pero aunque creo haber visto todos los publicados desde 1972, ninguno ha afectado a los principales argumentos de Schuerer. Sobre cronología, el punto clave lo desarrolla N. Kokkinos en J. Vardaman, E. M. Yamauchi, eds., *Chronos, Kairos, Christos: Studies... Jack Finegan*, (1989)

133. No todos sus argumentos son concluyentes, pero no obstante el punto principal (y 36 d. C.) se mantiene. Presupongo la bibliografía de ambos para lo que sigue.

p. 26 *Quirino*: Josefo, *Antigüedades judaicas* 18. 1; cf. 17.355, 18. 29, 20.102. Para la fecha de esta obra, T. Rajak, *Josephus* (1983) 237; compárese su *Guerra de los judíos*, 7.253 con 2.118 y 433 (sobre su fecha, Rajak, p. 195). La inscripción conocida como *Titulus Tiburtinus* es irrelevante para Quirino: R. Syme, *Roman Papers* III (1984), 869.

p. 28 *Reyes clientes*: D. C. Braund, *Rome and the Friendly King* (1984) para un tratamiento reciente; en pp. 36-7, duda si los reyes pagaron alguna vez tributo a Roma; la imposición directa a sus súbditos por un censo romano no es ni siquiera una posibilidad.

p. 28 *Censo mundial*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* I (1973), 401; T. P. Wiseman, N. T. S. (1987), 479-81, sugiere un censo de todos los ciudadanos para el nuevo impuesto sobre la herencia, implantado en el año 6; la sugerencia no es convincente y no afecta al embrollo del Evangelio.

p. 28 *Gobierno directo en Judea*: Dión 55.27.6 con E. Schuerer, *History...* I (1973) 354-7 y Estrabón 16.2.46.

p. 32 *«Todos» y «en todas partes»*: p. ej. *Hechos* 2, 5; 11, 28.

p. 32 *Antipas y Herodías*: este punto capital ha sido desentrañado por N. Kokkinos, en J. Vardaman, E. M. Yamauchi, eds. *Chronos, Kairos, Christos* (1989) 133 ss.; la fuente es Josefo, *A. J.* 18.109 ss., y coincido con el análisis de Kokkinos; no obstante, en 18.113 mantengo la lectura Gamala del manuscrito y la explico suponiendo que Aretas invadió la tetrarquía de Filipo después de la muerte de éste (de ahí los exiliados de esa zona que ayudan a Antipas contra Aretas en 18.114); un punto de vista semejante en G. W. Bowersock, *Roman Arabia* (1983), 65 ss., quien es, sin embargo, indebidamente agnóstico en cuanto a la fecha del matrimonio de Antipas. Antipas fue derrotado; si Tac., *Ans.* 6. 27 está en lo cierto, apeló después a Tiberio, utilizando la Cumbre partía en el río Éufrates (*Ans.* 6.37: 35 d. C.) como pie para una carta a Roma pidiendo ayuda (Jos., *A. J.* 18.104-5). En marzo del año 36 Jesús fue crucificado; en el invierno de 36-37, Aretas es todavía dueño de Damasco (Pablo, *2 Corintios* 11, 32); Vitelio va contra él (*A. J.* 18.120 ss.) en la Pascua del año 37, pero se retira al saber la muerte de Tiberio (ocurrida en marzo del 37). Bowersock, *Roman Arabia*, pp. 68-9, opta por una posesión posterior y más breve de Damasco por Aretas.

Fijo la Crucifixión en marzo del 36 con Pablo, *Gálatas* 1-2 (*1*) contando los 3 y 14 años de 1. 18 y 2, 1 inclusive; (*2*) suponiendo que los 14 son 14 desde su conversión, no desde 1. 18; (*3*) identificando el Concilio de *Hechos* 15 con la visita de Pablo de *Gálatas* 2, 1. O Pablo pasó por alto *Hechos* 11, 30 o el autor, todavía no acompañante suyo, desfiguró más tarde su papel.

p. 34 *La Estrella y el cometa*: N. Kokkinos, en *Chronos, Kairos, Christos* (1989) 133 ss., enumera argumentos en favor de 12 a. C., el cometa Halley y los Magos; no me convence. D. W. Hughes, *Nature* 26 (1976) 513, aboga por una triple conjunción de Saturno y Júpiter en Piscis (7 a. C.); compárese su *Star of Bethlehem Mystery* (1979). No estoy tampoco nada convencido. A. J. Sachs, C. B. F. Walker, *Iraq* (1984) 43, refuta la supuesta importancia de un fragmento de almanaque babilónico.

p. 35 *Profecía de la Estrella*: sobre *Números* 24, 17, para Bar Kokhba, véase E. Schuerer, *Historia...* I (1973), 543-4.

p. 35 *Edad de Jesús*: Ireneo, *Adv. Haer*, 2.22.5.

p. 36 *Fechas para la Natividad*: Christmas en *Dictionary of Christian antiquities* I (1879) 356 ss. (por R. Sinker) con L. Fendt, *Theologische Literaturzeitung* (1953) 2; H. Frank, *Archiv für die Liturgie Wissensechaft* II (1952), 11.

p. 36 *La narrativa de la infancia como ficción*: mucho material en R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (1977), aunque discrepo en puntos básicos de historia.

p. 36 *Los Magos*: fuentes y visión de conjunto por Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art* I (1971, E. T.) 49 ss., de la que me he valido sobre todo; en Oriente, U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (1952).

p. 37 *Marco Polo. Travels*, trad. R. Latham (1958, Penguin) 58-60.

p. 37 *Saveh*: W. Dalrymple, *In Xanadu* (1987) 136-9, aunque no estoy de acuerdo con su interpretación.

p. 38 *Juventud de Agustín: Sermones* 51, 6.

2. La palabra infalible

J. Barr, *Fundamentalism* (1981) y *Escaping from fundamentalism* (1984) son básicos para mi tema; Louis Jacobs, *God, Torah and Israel: Traditionalism without fundamentalism* (1990), ve claramente los problemas desde dentro del judaísmo; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1970), es un ejemplo de enfoque fundamentalista; R. Nelson, *The making and unmaking of an evangelical mind* (1987), estudia la formación de un fundamentalista; L. Caplan, ed., *Religious Fundamentalism* (1987), adopta una perspectiva mundial. N. M. S. Cameron, *Biblical higher criticism and the defence of infalibilism in nineteenth-century Britain* (1987), estudia una época crucial.

Sobre crítica histórica, S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* (2.ª ed., 1988), es claro y admirable; A. Richardson, *History Sacred and Profane* (1964), es un intento escasamente convincente de separar la crítica histórica de la escritura de lo que deberían hacer los «verdaderos» historiadores. Sobre la «palabra infalible», W. J. Abraham, *The divine inspiration of Holy Scripture* (1981), hace cuanto puede; compárese B. Vawter, *Biblical inspiration* (1972), y P. J. Achtemeir, *The inspiration of Scripture* (1980). Sobre alegoría, E. J. Tinsley, en A. T. Hanson, ed., *Vindications* (1966), es perspicaz en cuanto al N. T.; en general, J. Barr, *J. S. O. T.* (1989) 3; un intento de defensa en A. Louth, *Discerning the mystery* (1983), 96.

p. 39 *Un cristiano desconocido*: cito Clem. 45.

p. 41 *Alegoría de Orígenes*: Orígenes, Sel, in Ps., *Patrologia Graeca* (ed. Migne) 12.1080.

SEGUNDA PARTE

3. «Escucha, oh Israel»

Tengo una deuda especial con el notable estudio de E. W. Nicholson, *God and His People* (1986); sobre las cuestiones de Yahvé dios único y su primitivo culto, Morton Smith, *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament* (1987, ed. rev.), caps. 1 y 3, son afirmaciones brillantes y provocativas. Más recientemente, M. Smith, *The Early History of God* (1990), y Johannes C. De Moor, *The rise of Yahwism* (1990, E. T.), vuelven sobre el tema, aunque discrepo sobre todo del último. R. Radford Ruether, *J. S. O. T.* (1982), 54, subraya los problemas de género en la religión patriarcal: compárese su *Sexism and God talk* (1983) para una reacción feminista al tema.

I

p. 46 *Cuatro Evangelios*: Ireneo, *Adv. Haer.* 3.11.8; compárese *Panegyrici Latini* 8.4.2. sobre los Cuatro Emperadores (en 297).

p. 46 *Inspiración*: cito P. Achtemeier, *The inspiration of Scripture* (1980) y F. F. Bruce, *The books and the parchments* (ed. rev. 1984), 101.

p. 47 *Crítica canónica*: planteamientos muy fecundos por

B. S. Childs, esp. en su *The New Testament as Canon* (1984) y *Old Testament theology in a canonical context* (1985).

p. 48 *Un montón de rollos*: J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 57.

II

p. 49 *Éxodo 19-34*: E. W. Nicholson, *God and His People* (1986) 121-50.

p. 49 *«Diez» Mandamientos*: cito E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective* (1956, E. T.) 10; compárese pp. 118-44 sobre problemas de fechas en la panorámica de J. J. Stamm y M. E. Andrew, *The Ten Commandments in recent research* (1962, E. T.), 22 ss.; L. Perlitt, *Bundestheologie im A. T.* (1969), 90 ss., importante.

p. 50 *Primer mandamiento*: J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments...* (1962), 79-87.

p. 51 *«Nombres divinos»*: J. H. Tigar, *You shall have no other gods* (1986), es la fuente de mis números; J. D. Fowler, *Theophoric personal names in ancient Hebrew* (1988), trata de otro modo materiales parecidos; sobre ello, véase J. Barr, *J. T. S.* (1990), 136; J. C. de Moor, *The rise of Yahwism* (1990), 10-41, critica a ambos, aunque llega a otras conclusiones.

p. 51 *Significado de «ante mí»*: J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments in recent research* (1962), 79-81.

p. 51 *Exclusividad de Yahvé*: véase J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments...* (1962), 80-81. En general, H. P. Mueller, en O. Keel, ed., *Monotheismus im Alten Israel u. seiner Umwelt* (1980), 99.

p. 52 *Éxodo: 34, 13* el retraso de fechas en E. W. Nicholson, *God and His People* (1986), 134-50, con bibliografía.

p. 54 *Primeros profetas y relatos*: J. Day, en D. A. Carson y H. G. M. Williamson, eds., *It is Written* (1988), 39.

p. 55 *El Yahvista*: una opinión en R. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987) 51-88, con bibliografía. No creo lo que dice Harold Bloom, *The Book of J* (1990); para las fechas, K. Birge, *Die Zeit des Yahwisten* (1990).

p. 55 *El Elohísta*: de nuevo una opinión en R. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987), 51-88.

p. 57 *La elección de Yahvé*: E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1967), 56 ss.; 96 ss. (importante).

p. 57 *Génesis 15*: E. W. Nicholson, *God and His People* (1986), 46-8, 90, 112; para otros puntos de vista, R. E. Clements, *Abraham and David* (1967), esp. 15-34.

p. 57 *Mujeres extranjeras*; J. A. Emerton, *V. T.* (1976), 79; Morton Smith, *Palestinian parties and politics...* (ed. rev., 1987), 12-13.

p. 58 *Oseas y la alianza*: E. W. Nicholson, *God and His People* (1986), 179; compárese J. Day, *V. T.* (1986) 1, sobre el salmo 78.

p. 59 *Imágenes de Oseas*: tratadas memorablemente por Morton Smith, *Palestinian parties and politics...* (ed. rev. 1987), 32-3; una vigorosa visión feminista por T. Drorah Setel, en Letty, M. Russell, ed., *Feminist interpretation of the Bible* (1985), 86.

p. 59 *Aurigas de Israel*: S. Dalley, *Iraq* (1985), 31. Me he inclinado por la fecha usual del 722 para la caída del reino del norte, aunque Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), 207, subraya acertadamente su incertidumbre; él prefiere finales del 724-principios del 723.

III

R. E. Clements, *Deuteronomy* (1989), es una panorámica clara y al día de los principales puntos de vista y problemas, con bibliografía adicional. Sobre los orígenes del texto, me convence más E. W. Nicholson, *Deuteronomy and tradition* (1967), esp. caps. 4 y 5, con su *God and His People* (1966) 112-14. Sobre su ética y cultura de la vergüenza, D. Daube, *Orita 3* (1969) 27, es extremadamente perspicaz. Sobre Yahvé dios único, Morton Smith, *Palestinian parties and politics...* (1987, ed. rev.) 22, 165 núm. 111 y 37 (la teoría del «fraude piadoso»). N. Lohfink, ed., *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (1985), es la más importante colección reciente de ensayos eruditos; sobre el libro de la Ley como escritura, J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 6 ss.

Rechazo los argumentos en favor de una edición preexílica de la historia deuteronomística, ampliamente aceptados en trabajos recientes (de los que B. Halpern, *The first historians*, 1988, es un ejemplo rotundo, en la línea doctrinal que viene de F. M. Cross). Para un punto de vista conciso sobre su fecha y lugar de composición, E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970) 71-93 y 117 ss.

4. Con desprecio por los hechos

Sobre el período del Exilio, Peter Ackroyd y E. J. Bickerman en *The Cambridge History of Judaism* I, eds. W. D. Davies, L. Finkelstein (1984), 130 y 342; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (1968) e *Israel under Babylon and Persia* (1970), se ocupa de un amplio abanico de temas; M. Noth, «The Jerusalem Ca-

tastrophe of 587 BC and its Significance for Israel», en sus *Laws in the Pentateuch* (1966, E. T.), 260, es claro y hace pensar. E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970), 117 ss., es convincente en cuanto a la fecha y el contexto de la Historia del Deuteronomista.

I

p. 68 *Lamentaciones*: B. Albrektson, *Studies in the text and theology of the Book of Lamentations* (1963).

p. 69 *Narrativa en el Exilio*: M. Noth, *The Deuteronomistic history* (1987, E. T.), y mi cap. 12; cito a Morton Smith, *Palestinian parties...* (1971), 36.

p. 70 *Autor sacerdotal*; J. A. Emerton, *J. T. S.* (1988), 381, con bibliografía, incluyendo puntos de vista opuestos; para una fecha anterior, preexílica, para el material de P véase R. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987), 161-216, y sobre fundamentos «lingüísticos», Z. Zevit, *Z. A. W.* (1982), 481, con A. Hurvitz, *Z. A. W. 100* (1988, Suplemento), 90.

p. 70 *Exiliados: Babilonia*: E. J. Bickerman en *The Cambridge History of Judaism* I (1984), 342-58. Ocupaciones judías, pp. 346-8, y cito p. 348.

p. 71 *Segundo Isaías: Isaías* 44, 6 ss. con C. R. North, *The Second Isaiah* (1964), 15-16 y 138 ss.

p. 72 *Sabbat y Expiación*: H. J. Kraus, *Worship in Israel* (1966), 86, y Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), 169 núm. 26, sobre Expiación preexílica.

p. 72 *«Escuelas» en el Exilio*: Discrepo de A. Lemaire, *Les Écoles et la formation de la Bible* (1981); L. L. Grabbe, *J. T. S.* (1988), 401, sobre la falta de pruebas para las sinagogas; M. Haran, en J. A. Emerton, ed., *Congress volume: Jerusalem 1986* (1988, suplemento a *V. T.* 40), 81, igualmente sobre «escuelas».

p. 73 *Ezequiel*: W. Eichrodt, *Ezekial* (1970, E. T.), 26-48, esp. 38.

p. 73 *Persecución*: J. M. Wilkie, *J. T. S.* (1951), 36, con *Isaías* 41, 10-16; 51, 12 ss.

p. 74 *Israel y el Siervo*: acepto M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (1959), 41-53, en contra de otros puntos de vista.

p. 74 *Ciro y el Ungido*: S. Smith, *Isaiah, Chapters XL-LV* (1944), esp. 49-75; Smith, pp. 73-4, niega una referencia específicamente mesiánica.

p. 74 *Mesías y rey davídico*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* II (1979), 488-554, para visión de conjunto; R. E. Clements, *J. S. O. T.* (1989), 3.

p. 75 *Dioses restaurados*: A. Kuhrt, *J. S. O. T.* (1983), 90-94, y E. J. Bickerman, *The Cambridge History of Judaism* I (1984), 353.

p. 75 *Devolución de los exiliados*: D. R. Jones, «The cessations of sacrifice after the destruction of the Temple», *J. T. S.* (1963), 12, es, en mi opinión, decisivo; E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian history* III (1986), 297, sobre la ausencia de colonos extranjeros.

II

Sobre P como fuente independiente, J. A. Emerton, *J. T. S.* (1988) 381, y E. W. Nicholson, *Irish biblical studies* 10 (1988), 192, con quien coincido frente a especialistas en contrario. Rechazo las fechas anteriores para P propuestas (p. ej.) por R. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987), 161.

Sobre *Levítico* 11, el estudio más reciente e importante es el de E. Firmage, en J. A. Emerton, ed. *Studies in the Pentateuch* (1990), 177, con bibliografía; M. Douglas, *Purity and danger* (1966), 57 ss., es esencial (pero véase S. J. Tambiah, *Ethnology* 7, 1969, 423), y ha sido perfeccionado en sus *Implicit meanings* (1975), 261-74; independientemente, téngase en cuenta también J. Soler, en la *New York Review of Books* (14 de junio de 1979), 24 ss. Sobre las normas para la sangre, J. Milgrum, *J. B. L.* (1971), 149. Doy por supuestos estos estudios y discrepo levemente de todos ellos, como también de M. Harris, *The sacred cow and the abominable pig* (1985), en cuanto a las «óptimas estrategias de forrajeo».

III

P. R. Ackroyd, *The Chronicler in his age* (1991), es actualmente la exposición más completa de las cuestiones de que trato.

p. 82 *Sacerdocio masculino*: L. J. Archer, *Her price is beyond rubies* (1990), 85 ss., y en *History Workshop Journal* (1987) 3-7, sugiere un contexto más amplio.

p. 82 *Esdras y Nehemías*: véase mi cap. 16, 4-5; *Nehemías* 5 y 13; *Esdras* 7, 25 y *Nehemías* 8, 2 con H. G. M. Williamson, en D. A. Carson, H. Williamson, eds., *It is Written* (1988), 29-31.

p. 83 *Pentateuco y Esdras*: para puntos de vista modernos, H. G. M. Williamson, *op. cit.* (1988), 25-6; en contra (por motivos históricos), R. Rendtorff, *Z. A. W.* (1984), 165, y (por motivos generales) C. Routman, *O. T. S.* (1981), 91; a favor, H. G. M. Williamson, «Ezra-Nehemiah» (*Word Commentary*, 1985), xxxvii-xxxix.

p. 84 *La Ley y el rey persa: Esdras* 7, 25-6 con H. C. Ginsburg, Eretz-Israel, 9 (1969), 49.

pp. 84-85 *Profecías*: J. Barton, *Oracles of God* (1986), 105-15.

p. 85 *Judaísmo postexílico*: los estudios más perspicaces son E. J. Bickerman, «The Historial Foundation of Post-Biblical Judaism», en *The Jews*, ed. L. Findelstein, I (1949), 70-115, y su *Jews in the Greek Age* (1988), 26-33 y 133-305.

p. 85 *El templo egipcio*: B. G. Porten, *Archives from Elephantine* (1968).

p. 85 *Cronista*: las opiniones en contra de la autoría única son enumeradas y expuestas por H. G. M. Williamson, *Israel in the books of Chronicles* (1977), 5-70. Algunas son ya contradichas por D. Talshir, *V. T.* (1988), 165, y U. Kellerman, *Bibl. Notizen* 42 (1988), 49; P. Ackroyd, *Z. A. W.* (1988, Suplemento), 189, sobre problemas más generales. E. J. Bickerman en *The Jews*, ed. Finkelstein, I. 78 ss., es especialmente agudo a propósito del Cronista; buena visión de conjunto en H. G. M. Wiliamson, *Israel in the books of Chronicles* (1977), esp. 71-83, sobre genealogías; S. J. de Vries, *J. B. L.* (1988), 619, sobre Moisés, David y los levitas; sobre fuentes y profetas, H. G. M. Williamson, en D. A. Carson y H. G. M. Williamson, eds., *It is Written* (1988), 31-5. Véase además mi cap. 13.

p. 86 *Gama de textos*: magistralmente tratado por los responsables de la nueva edición de E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* III, 1 y 2 (1986). Sobre *Job, Jonás, Eclesiastés, Daniel*, E. J. Bickerman, *Four strange books of the Bible* (1967), es una obra maestra; sobre el *Eclesiastés* y la «sociedad basada en la codicia», cito sus pp. 139-67. Sobre *Job*, cito a Morton Smith, *Palestinian parties and politics* (1971), 120.

5. Autores anónimos

I

El tema principal de este capítulo parte de E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 196; su *Jews in the Greek Age* (1987) es una obra maestra sobre el período entre Alejandro y los Macabeos.

p. 88 *Samaritanos*; E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), 8-12 y 187; Ben Sirac, 50, 26, sobre los «Locos de Siquem».

p. 88 *Culto en la Diáspora*: Schuerer, *Historia...* III.1 (ed. rev. 1986) 1-176: téngase en cuenta esp. el templo de Leontópolis, en Egipto, fundado *c.* 160 a. C., donde se ofrecieron sacrificios hasta los años 70 d. C.: Schuerer, III.1 47-9, 145-7.

p. 89 *Sinagogas*: Schuerer, *Historia...* III.1 (1986), 138-49; S. Safari, en M. Avi-Yonah, Z. Boras, eds., *Society and Religion in the Second Temple Period* (1977), 65-98; L. L. Grabbe, *J. T. S.* (1988), 401, para las pruebas actuales; discrepo de las fechas anteriores que da (p. ej.), Morton Smith, *Palestinian parties...* (1971), 42.

p. 90 *Libros sagrados*: agudas observaciones en A. D. Nock, *Gnomon*, 26 (1954), 420-23; en general, J. Leipoldt, S. Morenz, *Heilige Schriften* (1953).

p. 90 *Setenta*: los creyentes destacados incluyen a E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I (1976), 167 ss.

p. 91 *Anonimato*: E. M. Forster, *Anonymity: An enquiry* (1925), 14, 18, 22; J. Barton, *Reading the Old Testament* (1984), 121-203.

p. 91 *Dos autores*; M. Noth, *The Deuteronomistic History* (1981, P. T.) y *The Chronicler's History* (1987, E. T.), con la introducción de H. G. M. Williamson (esp. pp. 20 ss.).

p. 92 *Autoría en el Cercano Oriente*: E. J. Bickerman, «Faux Littéraires...» en sus *Studies in Jewish and Christian History* II (1986), 196, es el estudio esencial; para nombres babilónicos más antiguos, véase ahora S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* (1989), esp. 3 (Nur Aya, escriba de Atrahasis), 47 (autor tradicional de Gilgamesh), y esp. 284 y 311-12 (Erra e Ishum, revelados en un sueño a su escriba-autor; es también el escriba de las obras de Erra, no el autor original). Lista de la biblioteca en W. G. Lambert, *J. C. S.* 16 (1962), 59.

p. 92 *Autoría judía*: Morton Smith, en *Entretiens Foundation Hardt* 18 (1972), 189; algo diferente, D. W. Freedman, *A. U. S. S.* 25 (1987) 9; sobre los encabezamientos de los salmos, B. S. Childs, *J. S. S.* (1971) 137, con bibliografía. Discrepo de M. D. Goulder, *The Prayers of David: Psalms 51-72* (1990), una ingeniosa defensa.

p. 93 *Josefo y Samuel*: Jos. *A. J.* 6, 66, y J. Barton, *Oracles of God* (1986), 130.

p. 95 *Seudonimia*: M. Hengel, en *Entretiens Foundation Hardt* 19 (1972), 229; D. S. Russell, *The Old Testament Pseudepigrapha* (1987); D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (1986); C. Rowland, *The Open Heaven* (1982), 62 ss., 240 ss., con ninguno de los cuales estoy totalmente de acuerdo. Sobre el erótico *Cantar de los Cantares*, simpatizo con M. D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (1986), y M. V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian love songs* (1985), aunque sus otros

argumentos no resultan siempre convincentes. Sobre el *Eclesiastés*, el reciente comentario de R. N. Whybray (1989). Sobre *Daniel*, E. J. Bickerman, *Four strange books of the Bible* (1967), 51-139, y mi cap. 18.

II

La visión de conjunto más equilibrada y al día de los problemas textuales de que trato es E. Tov, *Journal of Jewish Studies* (1988), 5-37. E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I (1976), 167, es extremadamente perspicaz aunque equivocado, creo, en cuanto a la relación entre Tolomeo II y los Setenta.

p. 97 *Textos hebreos*: resumen de las principales versiones en F. F. Bruce, *The books and the parchments* (1984, 4.ª ed.), caps. 9-12.

p. 97 *Variedad textual*: presupongo la bibliografía completa del estudio más al día, E. Tov, «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism», en *Journal of Jewish Studies* 38 (1988), 5. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea scrolls, major publications and tools for study* (1977), 2.ª ed.), y C. Koester, «A Qumran Bibliography, 1974-1984», en *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985), 110, son guías básicas.

p. 97 *Los Setenta y el Pentateuco samaritano*: amplio resumen en F. F. Bruce, *The books and the parchments* (1984, 4,ª ed.), caps. 10 y 12; F. M. Cross, *The ancient library of Qumran and modern biblical studies* (1980), 172-94.

p. 98 *Judíos chinos*: D. S. Katz, en *E. H. R.* (1990), 893. Debo esto al doctor P. H. Williams.

p. 98 *Papiro de Nash*: S. A. Cook, *P. S. B. A.* (1903), 34, y F. C. Burkitt, *J. Q. R.* (1903), 292 y (1904), 559.

p. 98 *Qumran*: F. M. Cross y S. Talmon, *Qumran and the history of the biblical text* (1975), aunque las sugerencias de Cross sobre tipos de textos regionales son ya insostenibles. E. Ulrich, *C. B. Q.* (1984), 613, para una perspectiva general más reciente.

p. 98 *Otros hallazgos*: Masada, en Y. Yadin, *Masada* (1966), 168-89; Wadi Murabba'at, en P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, eds., *Documents from the Judaean Desert* II (1967), 75-85, 181-205; Nahal Hever: bibliografía en J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea scrolls... tools for study* (1977) 45-7.

p. 99 *Ortografía*: E. Qimron, *Hebrew of the Dead Sea scrolls*, (1986); E. Tov, *Textus* (1986), 31; E. Tov. *Journal of Jewish studies* (1988), 20-27, con bibliografía, a la que añado J. Barr, *The variable spellings of the Hebrew Bible* (1989).

p. 99 *Jeremías*: J. G. Janzen, *Studies in the text of Jeremiah* (1973); sobre *Samuel*, véase E. Ulrich, *The Qumran text of Samuel and Josephus* (1978), con bibliografía, y E. Tov, ed., *The Hebrew and Greek texts of Samuel* (Jerusalén, 1980), 45 ss.; *Eclesiastés*, en J. Muilenburg, *B. A. S. O. R.* (1954), 20.

p. 100 *Textos pentateucales independientes*: P. W. Skehan, *B. A. S. O. R.* (1954), 12; K. A. Matthews, *C. B. Q.* (1986), 171; J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran...* (1986). En general, E. Tov, *H. U. C. A.* (1982), 11; el *Deuteronomio* corregido, 5 Q Deut., en A. Baillet, J. T. Milik, T. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert* III (1962), 168.

p. 101 *Setenta*: E. Schuerer, Historia del pueblo judío... III, 1 (1986), 474-504, con bibliografía; los artículos de S. P. Brock, *Oudtestamentische Studien* (1972), 11 y *Sourozh* 29 (1987), 32, son importantes, junto con su *Syriac perspectives on Late Antiquity* (1984), cap. 3, sobre traducción bíblica; E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I (1976), 167, es un notable estudio; también H. M. Orlinsky, *H. U. C. A.* (1975), 89.

p. 102 *Libro de los Reyes*: J. D. Shenkel, *Chronology and recensional development in the Greek text of Kings* (1968), para un punto de vista positivo; panorámica en G. H. Jones, ed., *1 and 2 Kings* (New Century Bible, 1984), 2-9.

p. 102 *Qumran y los Setenta*: E. Tov, ed., *The Hebrew and Greek text of Samuel* (Jerusalén, 1980), 45-67. Sobre Jeremías, E. Tov, en P. M. Bogaert, *Le Livre de Jérémie* (1981), 145, y E. Tov, *Journal of Jewish studies* (1988), 29, con notas.

p. 103 *Disconformidades de los Setenta*: Jeremy Hughes, *Secrets of the Times* (1990) 122-58, sobre cronología.

p. 103 *Éxodo de los samaritanos*: J. E. Sanderson, *An Exodus scroll from Qumran; 4QpaleoExod^{m} and the Samaritan Tradition* (1986).

p. 104 *Texto homérico*: S. L. West, en A. Huebeck, S. L. West, J. B. Haisworth, *A commentary on Homer's «Odyssey»* I (1988), 33-48.

III

J. Barr, *Holy Scripture* (1983), es particularmente claro e incisivo sobre la idea y la historia de un canon escritural. Sobre los fariseos y su supuesta ley oral, E. P. Sanders, *Jewish Law*

from Jesus to the Mishnah (1990), cap. 2, es un correctivo importante.

p. 105 *Conocimiento de la ley:* E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985) 191-4, cita *Casa desolada*; E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), cap. 19, esp. p. 170.

p. 105 *Proverbios*: N. Horsfall, *Greece and Rome* (1989), 79-8.

p. 105 *Sabiduría y estudio*: Ben Sirac 24, 23, con E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), 169-70, que cito; el «visionario» es *Jubileos* 23, 26; la sinagoga es la de Theodotus, en *Corpus Inscript, Judaicarum* II.1404. Compárese Filón, *Embajada a Cayo*, 156; Josefo, *Contra Apión*, 2.175.

p. 106 *Exégesis textual*: M. H. Mulder, *Mikra: Text, traslation, reading and interpretation of the Hebrew Bible...* (1988), para estudios y bibliografía recientes.

p. 106 *Filosofía y escritura*: cito A. Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians* (1987), 91.

p. 107 *El nombre de Yahvé*: E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988) 262-6, y *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 270-81, con bibliografía; en Qumran, J. Spiegel, *H. U. C. A.* (1971), 159.

p. 107 *Vasijas*: C. H. Roberts, *Buried books in Antiquity* (1963), con bibliografía.

p. 107 *Manos manchadas*: pruebas y un punto de vista alternativo en M. D. Goodman, *J. T. S.* (1990), 99.

p. 108 *Concilio en Jamnia*: P. Schaefer, *Judaica* 31 (1975), 54, para su golpe de gracia; compárese S. I. Katz, *J. B. L.* (1984) 43; sucedió a la idea de una «Gran Sinagoga» bajo Esdras, sobre la que veremos W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (1881), 148-76, esp. 169.

p. 108 «*Canon judío*»: J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 49-74, con J. Barton, *Oracles of God* (1986), 13-95; un punto de vista más rígido, que rechazo, subyace en R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the N. T. Church and Its Background in Early Judaism* (1985). Pruebas rabínicas en S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture...* (1976).

p. 109 *Listas de libros*: Josefo, *Contra Apión* 1, 37-42; *Eclesiástico*, Prólogo y 49, 10 (los Doce profetas); Cuarto *Esdras* 14, 37 ss. con E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* III.1 (1987, ed. rev.) 304-6, y R. H. Charles, *Old Testament Apocrypha and Pseudopigrapha* I (1913), 624, para los problemas textuales de los versículos importantes.

p. 110 *Listas «alfabéticas»*: Jerónimo, prólogo a *Samuel* y *Reyes* (*P. L.* 28.555-7), conoce esta explicación; J. Barton, *Oracles of God* (1986), 88-9, se pregunta si las listas serían mnemotécnicas, para ayudar a los niños a «recitar los nombres de los libros de la Biblia».

p. 110 *Los fariseos y la tradición*: E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (1990), cap. 2, es un correctivo esencial.

p. 110 *Saduceos*; J. Le Moyne, *les Sadducéens* (1972), corrige el punto de vista corriente de que los sumos sacerdotes eran necesariamente saduceos, como me recuerda M. D. Goodman.

p. 111 *División tripartita: Eclesiástico*, Prólogo, con J. Barton, *Oracles of God* (1986), 35-63, 75-82.

6. Jesús y las Escrituras

J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 12-22, y *Old and New in interpretation* (1982, 2.ª ed.), son tratamientos notablemente claros de las relaciones entre Jesús y el Antiguo Testamento, y entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. De las obras recientes sobre el Jesús histórico, el estudio esencial es E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1989). Su *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (1990), cap. 1, es hoy básico sobre el Jesús sinóptico y la ley. Sobre el desarrollo de la primitiva teología, Paul Fredriksen, *From Jesus to Christ* (1988), es claro y un estímulo para nuevas ideas. B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (1987), cita un amplio abanico de pruebas; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (1989), es completo y tradicional; R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (1975), cubre lo más importante en este campo. E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (1991), 126 ss., difiere útilmente de mis puntos de vista.

p. 112 *Lenguas*: J. A. Emerton, *J. T. S.* (1973) 1; Schuerer, *Historia...* II (1979), 23-8, con bibliografía.

p. 114 *Laberintos jurídicos*: M. D. Goodman, en P. R. Davies, R. T. White, eds., *A Tribute to Geza Vermes* (1990), 227, sobre aceite de las gentiles; E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), 249-50, sobre muchachas gentiles; *Deuteronomio* 7, 8, sobre el campo; *Levítico* 23, 40, sobre frutos, con Josefo, *A. J.* 13.372, un punto que debo a T. F. R. G. Braun.

p. 115 *Mesías*: la variedad es el hecho más evidente en E. Schuerer, *Historia...* II (1979), 488-554; R. E. Clements, *J. S. O. T.* (1989), 3, para una historia de la (sobre) interpretación.

pp. 115-117 *Jesús y la escritura*: incisivamente presentado por J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 12-22; un enfoque más «canónico» en (p. ej.) E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (1991), 126 ss.; los tipos de argumen-

tación rabínica en los Evangelios han sido objeto de múltiples estudios, en general endebles: D. Daube, *J. T. S.* (1944), 21, *J. T. S.* (1951), 45 (sobre *Marcos* 12), y E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (1991), 130, no cambian lo que deseo subrayar, como no lo hace tampoco el debate sobre el Evangelio de Mateo (especialmente instructivo en K. Stendhal, *School of St. Matthew*, 1954, y M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, 1974, esp. 3-70 y 124-36); D. Daube, *Appeasement or resistance* (1987), 11-31, argumenta en favor de un Jesús de los Evangelios que cita el A. T. a la luz de la reinterpretación contemporánea (*Juan* 8, 7, sus pp. 29-31 son el más convincente de sus seis ejemplos).

p. 117 *Jesús y la ley*: E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), cap. 9, es ahora el punto de partida esencial.

p. 118 *Parábolas*: D. D. Flusser, *Die Rabbinschen Gleichnisse under Gleichniserzähler Jesu* (1981), sobre rabinos y parábolas. En *Marcos* 12, 1 hay implícitos ecos de *Isaías* 5.

p. 118 «*Antigua Alianza*»: *2 Corintios* 3, 14; sobre «testamento», F. F. Bruce, *The Books and the Parchments* (1984), 65.

p. 122 *Textos probatorios*: J. Barton, *People of the Book?* (1988), esp. 15-16, es de primera importancia, contra las definiciones vagas de un «cristinismo judío» o «judeocristianismo», basadas en la densidad de las citas textuales judías en una antigua obra cristiana.

p. 122 *Lista Alejandrina*: A. C. Sundberg *C. B. Q.* (1968), 143; para las dudas (que no comparto), J. Barr, *Holy Scripture* (1983), 55.

p. 122 *21 y 24*: Eusebio, *H. E.* 4, 26 (Melitón, *c.* 170, no incluye *Ester* y enumera estrictamente veinticinco libros, pero espero que para quienes le informaron *Rut* fuese un apéndice de *Jueces*, como más tarde para los de Orígenes); Eusebio, *H. E.* 6, 25 (22, para Orígenes); Jerónimo, Prólogo a Com. sobre *Daniel*, da veinticuatro «entre los hebreos»; su Prólogo a *Samuel* y *Reyes* (*P. L.* 28.555-7) conoce veintidós y veintisiete, haciendo juego con las letras del alfabeto hebreo.

p. 122 *Jerónimo*: cito J. N. D. Kelly, *Jerome* (1975), 161; véase cap. 15 completo. Sobre *Judit*, Prólogo de Jerónimo a *Judit* (*P. L.* 29,39); sobre los Apócrifos, F. F. Bruce, *The Books and the Parchments* (1984), cap. 13.

p. 123 *Primeras citas de los Evangelios*: el papiro de «Juan»: P. Ryl III. 457, con E. G. Turner, *Typology of the Early Codex* (1977), p. 52; «Marcos» (¿el nuestro?); Papías, en Eusebio, *H. E.* 3.39.15; *Mateo* 3, 15, en Ignacio, a *A Esmirna* 1; palabras de Jesús ahora en Mateo están combinadas con otras en 1 *Clem.* 13, 1-2, y su Padrenuestro en *Didache* 8, 1-3. En ninguno de los dos casos, a falta del contexto, sospecho un uso directo de nuestro Evangelio. En cuanto a la *Ep. de Bernabé*, su fecha puede ser más cercana a los años 130; las posibles citas de Mateo (en 4, 14; 5, 9; 7, 3) no son seguras; B. M. Metzger, *The Canon of the N. T.* (1987), 57.

7. Cristianos con seudónimo

E. P. Sanders y Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989), dan la mejor introducción moderna a los problemas de la crítica del Evangelio sinóptico, aunque discrepamos en la muy equilibrada puesta en duda de la realidad de Q. M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (1985), 64-84, adopta un punto de vista más optimista sobre los títulos del Evangelio del que yo puedo aceptar.

p. 124 *Hebreos*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 336; Priscila, véase A. Harnack, *Z. N. T. W.* (1900), 16, aunque el principio de 11, 32 es masculino.

p. 124 *Epílogo de Juan*: comparto las opiniones que defiende C. H. Roberts, *J. T. S.* (1987), 409, especialmente que «estas cosas» (en 21, 24, «Tauta») se refiere únicamente aquí al epílogo del cap. 21, cuando más.

p. 124 *Títulos del Evangelio*: un tratamiento completo, aunque excesivamente optimista, en M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (1985), 64-84. Da todas las pruebas conocidas, pero no puedo aceptar sus conclusiones. Sobre las epístolas, E. J. Bickerman, *Studies...* III (1986), 334-9, es ahora un punto de partida básico.

pp. 124-125 *Papías*: Eusebio, *H. E.* 3.39.15; no me convence U. H. U. Körtner, *Papias von Hierapolis* (1983), esp. 88-94, que intenta fechar a Papías *c.* 110; otros puntos y bibliografía en J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des N. T.* (1983). Sobre el sentido de las famosas frases, contrástese M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (1985), 47-50, 69-70, con E. P. Sanders, M. Davies, *Studies the Synoptic Gospels* (1989), 8-16.

p. 125 *Marcos y Mateo*: E. P. Sanders, M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989), 151-123, con bibliografía.

p. 126 *Basílides*: E. Henneke, W. Schneemelchel, *N. T. Apocrypha* I (1963), 311-46 ss.; B. Metzger, *The Canon of the N. T.* (1987), 78; en Clem., *Strom.* 7, tap. 17, son únicamente sus seguidores (no el propio B.) quienes se dice aseguran que a B. le enseñó el Glaucias de Pedro. En

Hipólito, *Ref. Haer.* 7.8.1, Matías parece ser una afirmación del propio B.

p. 126 *Claves de Mateo*: *Mateo* 9, 9, en contra de *Marcos* 2, 14; sobre el dinero, J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1954), 210.

p. 127 *Autores con nombre*: Ireneo, *Adv. Haer.* 3.11.7 (Lucas); E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (1973), sobre Heraclión y Juan; M. Hengel, *The Johannine Question* (1989), 8-9, sitúa a Tolomeo, otro valentiniano, algo antes; compárese J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (1985), 95 n. 250; 280, 346-7; sobre Lucas, *Hechos*, a pesar de (p. ej.) la gran obra de E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (1971), 112-24, y de los poco convincentes argumentos de E. P. Sanders y M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989), 16-20, tomo el «nosotros» al pie de la letra y no veo ningún problema insuperable en las consecuencias. Véase mi cap. 13.

p. 127 *Seudónimos*: cito G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St Matthew* (1946), 139.

p. 128 *Pablo y las falsificaciones*: *2 Tesalonicenses* 3, 17; E. Best, *I and II Thessalonians* (1972), 7-13, sobre autenticidad; *Gálatas* 6, 11 con H. C. Youtie, *Scriptiunculae* II (1973), 970.

p. 128 *Falsas cartas*: Cipriano, *Epíst.* 9, 2, 20; Eusebio, *H. E.* 4.23.12.

p. 129 *Cartas pastorales*: no soy el único en rechazar las razones en contrario, reunidas por J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (1976), 67-83; discrepo también de P. N. Harrison, *The Problems of the Pastoral Epistles* (1921); los principales argumentos están documentados en C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (1963), 2-34.

p. 131 *Cartas de Pedro*: de nuevo J. A. T. Robinson, *Relating the New Testament* (1976), 150-99, para bibliografía, discusión y conclusiones nada convincentes en favor de una fecha anterior. Sobre Betsaida, E. Schuerer, *Historia...* II (1979), 171-2; sobre moneda griega, II 74-80, con bibliografía.

p. 132 *Estilometría*: A. Kenny, *A stylometric study of the New Testament* (1986), es hoy básico, con bibliografía sobre los puntos que suscito; sus pp. 120-21 son sutilmente cautelosas. D. L. Mealand, *J. T. S.* (1988) 194-6, pasa revista con agudeza a los argumentos; hay estudios anteriores de A. Q. Morton, *Paul, the man and the myth* (1966); véase además John T. Hughes, *Bits, bytes and biblical studies* (1987).

p. 134 *Efesios*: C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (1951), todavía básico sobre el estilo; A. van Roon, *The authenticity of Ephesians* (1974), importante exposición de razones poco convincentes; bibliografía adicional en J. A. T. Robinson, *Relating the New Testament* (1976), 62-7; sobre títulos de las cartas, téngase en cuenta E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 339-54.

p. 135 *Escritura «inspirada»*: J. Barr, *Escaping from fundamentalism* (1984) 1-7, sobre *2 Timoteo* 3, 16.

8. Añadidos y supresiones

Para puntos de vista diferentes al mío, véase como más reciente W. L. Petersen, ed., *Gospel traditions in the second century* (1989), esp. F. Wisse 39-54.

p. 136 *Añadidos a los textos*: W. C. van Unnik, *Vigiliae Christianae* (1949), 1.

p. 136 *Revisiones de la escritura griega*: E. Schuerer, *Historia...* III.1 (1986), 480-504.

p. 136 *Correcciones de Pánfilo*: H. J. M. Milne y T. C. Skeat, *Codex Sinaiticus and Codex Alexandrinus* (1963, 2.ª ed.).

p. 137 *Textos del Nuevo Testamento*: B. M. Metzger, *Text of the New Testament* (1968), es una fuente básica; J. Birdsall, en *The Cambridge History of the Bible* I, ed. P. R. Ackroyd y C. F. Evans (1970), 308-77; K. y B. Aland, *The text of the New Testament* (1989, E. T., 2.ª ed.); G. D. Kilpatrick, *New Testament textual criticism* (1990).

p. 137 *Primeros papiros cristianos*: J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (1976).

p. 138 *Sus divergencias*: G. D. Kilpatrick, *New Testament textual criticism* (1990), 4.

p. 138 *Marción y Taciano*: B. M. Metzger, *Canon of the N. T.* (1987), 90-99; 114-17.

p. 138 *Problemas textuales*: J. Barr, *Escaping from fundamentalism* (1984), 139-47.

p. 139 *Los lirios del campo*: T. C. Skeat, *Z. N. W.* 37 (1938), 211; J. E. Powell, *J. T. S.* (1982). 490-92 es muy convincente.

pp. 139-140 *Textos de los «Hechos»*: E. Haenchen, *Acts of the apostles: A commentary* (1971), 50-60, arguye (de modo no convincente) que «el hecho mismo de que los textos se contradigan a menudo entre sí» excluye dos ediciones por el mismo autor. El Texto Occidental es discutido y expuesto en *The beginnings of Christianity*, eds. Foakes, Jackson y Lake, III (1926), CCXV-CCXLIX y 3-255. M. E. Boismard y A. Lamouille, *Texte Occidental des Actes des apôtres* (1984), I-II, es de gran importancia (pero

véase *J. T. S.*, 1988, 571-7) y sólo discrepo de que el Texto Occidental contenga los «primeros pensamientos» anteriores del autor. Sobre Esceva, véase W. A. Strange, *J. T. S.* (1987), 97; mujeres, *Hechos* 17, 4 en *Beginnings of Christianity* III (1926), 162-3.

p. 141 *La mujer adúltera*: R. E. Brown, *Gospel according to John* (I-XII), Anchor Bible (1966), 332-6; D. Lührmann, *Nov. Test.* (1990), 289.

p. 142 *El final de Marcos*: N. R. Petersen, *Interpretation* (1980), 157; D. Via, *The Ethics of Mark's Gospel* (1985), y J. L. Magness, *Sense and Absence: Structure and suspension in the ending of Mark's Gospel* (1986), son defensas literarias recientes; en contra, las razones resumidas en D. E. Nineham, *Commentary on Mark* (1963); compárese Roberts-Skeat, *Birth of the Codex* (1983), 56-7.

pp. 142-143 *El final de la Odisea*: S. West, *Proc. Camb. Philol. Soc.* (1989), 113.

p. 143 *Manejo de serpientes*: Paul Gillespie, ed., *Foxfire* 7 (1982), 372 ss., que debo a Eric Christiansen.

9. De los rollos a los libros

B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (1987), es una mina de información también para este capítulo; el Evangelio de Tomás está traducido al inglés en R. M. Grant, *Secret sayings of Jesus* (1960), o B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (1987), o con más tratamiento académico en su edición del códice de Nag Hammadi II.2-7, I (1989). Para el Evangelio Desconocido, cuyo interés aún no se ha agotado, H. I. Bell y T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel...* (1935), publica una traducción y estudio. No he apelado al «Canon muratoniano» porque no creo que sea antiguo, y mucho menos un canon oficial, ortodoxo. A. C. Sundberg, *H. T. R.* (1973) 1, y G. Hahnemann, *Studia Patristica* (1989), 359, defienden su origen en el siglo IV.

I

p. 144 *Del rollo al libro*: C. H. Roberts, T. C. Skeat, *The birth of the Codex* (1983) es clásico, pero no definitivo; para la mejor crítica, J. van Haelst, en A. Blanchard, ed., *Les Débuts du codex* (1989), 13.

p. 145 *Primer Clemente*: *1 Clem.* 13, 2 y 46, 7-8 (palabras de Jesús); 47 (Pablo); 17, 1; 19, 2; 21, 9; 27, 2; 36, 2-5 (Hebreos). En 35, 5-6, cita a Pablo, y después un salmo.

pp. 145-146 *Seudoevangelios*: B. M. Metzger, *Canon of the N. T.* (1987), 166-174, con bibliografía. M. R. James, *The Apocryphal N. T.* (1924), con E. Hennecke, W. Schneemelcher, *N. T. Apocrypha*, eds. R. y L. Wilson (1963); J. M. Robinson, ed. *Nag Hammadi Library in English* (1977).

p. 146 *Evangelio Desconocido*: H. I. Bell y T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel...* (1935), con H. I. Bell, *H. T. R.* (1949), 53.

p. 147 *Evangelio de Tomás*: B. Layton, ed., *Nag Hammadi Codex II.2-7*, I (1989), es ahora el estudio más completo; algunas excelentes observaciones en H. C. Puech, *En Quête de la Gnose* (1978), sobre su teología críptica. Han sido frecuentes las traducciones al inglés; entre las más recientes está M. W. Meyer, *The secret teaching of Jesus* (1984), 17-39.

II

p. 149 *Citas de palabras de Jesús*: B. M. Metzger, *Canon of N. T.* (1987), 145-51, sobre Justino, con A. Wartelle, *St Justin Apologies* (1987) 49, sobre el Evangelio de Pedro; Clemente, *Strom.* 3.13.93, con Metzger, *Canon* 132-5; Serapio de Antioquía, Eusebio, *H. E.* 6.12.3. En general, J. Jeremias, *Unknown sayings of Jesus* (1964, 2.ª ed.).

p. 150 *Atanasio*: B. M. Metzger, *Canon*, 210-12 y 312.

p. 150 *Occidente latino*: B. M. Metzger, *Canon*, 229-47.

p. 150 *Epifanio*: *Panarion* cap. 76.

p. 150 *Cristianos de Oriente*: B. M. Metzger, *Canon*, 218-28, con bibliografía.

p. 152 *Tercer Juan*: Diotrefes, en los versículos 9-11, ¡es probablemente el jefe reconocido de la Iglesia!

p. 152 *Falsificación agresiva*: cito R. M. Grant, *J. T. S.* (1960), 13, esp. 23.

p. 152 *Nuevas Autoridades*: R. E. Brown, *The critical meaning of the Bible* (1982).

10. ¿Una escritura original?

p. 153 *Textos de Job y el Eclesiastés*: J. H. Eaton, *Job* (1989), para panorámica, y H. H. Rowley, *The Book of Job* (1983, repr.), 8; estoy con G. D. Barton, *Ecclesiastes* (I. C. C. Commentary, 1908), 43-6, en cuanto a su adaptación (R. N. Whydray, *Ecclesiastes*, 1989, 17 ss., lo acepta, pero busca antes la unidad); John Barton, *Reading the Old Testament* (1984), 61-76, esp. 74-6, suscita con claridad los problemas de crítica.

p. 154 *Rompecabezas textuales en el A. T.*: B. Albrektson, *Oudtestamentliche Studien* (1981) 5, con J. Barr *J. T. S.* (1986), 445-50, sobre el Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project (3 vols., hasta 1977); la Jewish Publication Society of America completó también en 1982 una traducción en tres volúmenes de «Holy Scripture according to the Masoretic Text».

p. 154 *Comparaciones de palabras*: J. Barr, *Comparative philology and the text of the Old Testament* (1968).

p. 154 *United Bible Societies: The Greek New Testament* (1966), eds. K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren.

p. 155 «*Autenticidad escrituraria*»: D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* I (1982), introducción. Debo mi conocimiento de esto a S. P. Brock (véase su artículo en *Sourozh* 29 [1987], 42).

p. 156 *Música «original»*: R. Taruskin, en N. Kenyon, ed. *Authenticity and Early Music* (1988), 211.

TERCERA PARTE

11. Ideas de la Historia

J. van Sters, *In search of History* (1983), es una completa obra de consulta, pero sus argumentos son a menudo inverosímiles y sus definiciones arbitrarias; es importante la crítica de Z. Zevit, *B. A. S. O. R.* (1985) 71-83. B. Halpern, *The first historians* (1988), opina en contrario, a veces con exceso, A. K. Grayson, «Assyria and Babilonia», *Orientalia* (1980), 140-94, es fundamental; G. A. Press, *The idea of History in Antiquity* (1983), es muy abarcador. El gran conocedor de este tema era A. Momigliano; destaco sus *Studies in historiography* (1969), caps. 8 (sobre Heródoto) y 11 (sobre fuentes orales y escritas); *Essays in ancient and modern historiography* (1977), caps. 11 (sobre cambios) y 12 (sobre el tiempo); *On Pagans, Jews and Christians* (1987), cap. 1 (estudios bíblicos y clásicos), y su *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici del Mondo Antico* II (1980), 33-67 (historiografía griega) y 361 (audiencias de los historiadores). T. Rajak, «The sense of History in Jewish intertestamental writing», *Oudtestament. Stud.* (1986) 124, se ocupa de un campo que yo me veo obligado a descuidar, desde un punto de partida diferente.

p. 158 *Relato, historia, etc.*: J. Barr, *Scope and authority of the Bible*, Explorations in Theology 7 (1980), 1-18; R. Alter, *Art of Biblical Narrative* (1981), cap. 2, esp. p. 24 («ficción en prosa»); M. Steinberg, *The poetics of biblical narrative* (1985), 24-35; Y. Zakovitch, *Proc. of 8th World Congress of Jewish Studies* (1983), 47; B. O. Long, *V. T.* (1985), 405; B. Halpern, *The first historians* (1990), 1-34.

p. 159 *Los israelitas y la historia*: H. Butterfield, *The origins of History* (1981), 80.

p. 159 *Verdad y prueba*: J. Barr, *Semantics of biblical language* (1961), 195-7, sobre «verdadero»; D. Daube *R. I. D. A.* (1949), 200-201, sobre el juicio de Susana.

p. 160 *Anales asirios*: J. van Seters, *In search of History* (1983), cap. 3; con A. K. Grayson, *Orientalia* (1980), 149-71, con bibliografía.

p. 161 *Anales Egipcios*: J. van Seters, *op. cit.* (1983), cap. 5, con bibliografía.

p. 162 *Anales babilónicos*: A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (1975) y su importante artículo panorámico en *Orientalia* (1980), 140-94.

p. 162 *Sincronismos*: A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (1975), 6 (su categoría D).

p. 162 *Crónicas, diarios y augurios babilónicos*: A. K. Grayson, *Orientalia* (1980), 174-5, llega a la conclusión de que «es al menos posible» que estemos frente a una «breve y precisa relación de pura historia babilónica». No me convencen sus argumentos.

pp. 162-163 *Heródoto*: J. Gould, *Herodotus* (1989), es hoy la mejor guía breve, junto con «Herodotus and the invention of History» en *Arethusa* 20 (1987), esp. la bibliografía razonada, y C. Meier, sobre *The origins of History in Ancient Greece*.

p. 163 *Prosa/discurso*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 207.

p. 164 *Subjetividad*: cito R. G. Gollingwood, *The Idea of History* (1946), 9.

p. 164 *Heródoto y el «saber»*: B. Shimron, *Eranos* 71 (1973), 45.

p. 165 *Discursos bíblicos:* cito E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I (1976), 263.

p. 165 *Cronologías*: A. B. Lloyd, *Herodotus Book II* (1979), 171 ss.; A. W. Gomme, *Commentary and Thucydides* I (1945), 1-8.

p. 166 *La «teología» de los personajes de Heródoto*: p. ej. 1. 32 o 1.207 o 9.16.4, entre muchos. En general, R. Lattimore, *C. P.* (1939) 24, sobre el «sabio consejero».

p. 166 *Cambio e historia*: A. Momigliano, *Essays in ancient and modern historiography* (1977), 166.

p. 168 *Historia oral*: R. Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens* (1989), esp. 1-100; 123-31, con bibliografía de trabajos comparativos, que presupongo, esp. los estudios de J. Vansina; su *Oral tradition as History* (1985) y su trabajo sobre la memoria en *The*

African past speaks, ed. J. C. Miller (1980), 262, son útiles. M. I. Finley, *Use and abuse of History* (1975), 11.

p. 170 *Fuentes primarias*: P. A. Brunt, *Fall of the Roman Republic* (1988), 508-10.

p. 170 *Josefo*: *C. Apionem* 1. 30-46.

p. 171 *Tradición oral y escrita*: pienso especialmente en J. Goody e I. Watt en J. Goody, ed., *Literacy in tradicional societies* (1968), 27, junto con nuevas ideas en J. Goody *The interface between the written and the oral* (1987). B. Street, *Literacy in theory and practice* (1984), es también útil, esp. pp. 152 ss., sobre la escolaridad coránica y sus efectos.

12. Los primeros historiadores

p. 172 *Las fuentes y el Pentateuco*: J. Wellhausen, *Prolegomena to Israel* (1885, E. T.), sigue siendo un clásico esencial; resumen de teorías modernas en R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987) 26, ss.; R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch* (1983), no consigue echar abajo la «hipótesis documental».

p. 172 *El «redactor de enciclopedias»*: D. J. A. Clines, *The theme of the Pentateuch* (1982), para una visión más optimista; R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987), 218-33, ha llegado a convencerse incluso de que hay una «alta probabilidad» de que el redactor fuese ¡Esdras!

p. 173 *La fuente P*: E. W. Nicholson, *Irish Biblical Studies* 10 (1988), 192, sobre su independencia; J. A. Emerton, *J. T. S.* (1988), 381 (con bibliografía); Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), 48-54; K. Elliger, *Z. Th. K.* (1952), 121. Discrepo de la fecha más temprana que da (p. ej.) R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987) caps. 9-12, pero su exposición de las tendencias de P es clara y útil. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolren* (1983) y J. Lohfink, en su (ed.) *Gewalt und Gewaltlosigkeit im A. T.* (1983) ve a P como un pacifista, amante de la naturaleza.

pp. 174-175 *La fuente J*: Harold Bloom, *The Book of J* (1990), se basa de modo extravagante en R. Friedman, *Who wrote the Bible?* (1987), cap. 3, esp. p. 86. Tanto las fechas como la «ironía», el sexo, el mensaje político y la «alianza» del J de Bloom no resultan nada convincentes. K. Berge, *Die Zeit des Jahwisten* (1990), con bibliografía para otros puntos de vista.

p. 176 *Génesis 14*: J. A. Emerton, en J. A. Emerton, ed., *Studies in the Pentateuch* (Suplemento a *V. T.* 41. 1990), 73, con bibliografía.

p. 177 *Relatos del porqué*: B. S. Childs, *V. T.* (1974), 387, con J. van Seters, *In search of History* (1983), 24-6, 213-27; G. von Rad, *The problem of the Hexateuch and other essays* (1966, E. T.), 168-9.

p. 178 *J y la bendición*: H. W. Wolff, *Interpretation* 20 (1966) 131.

p. 179 *El Deuteronomista*: M. Noth, *The Deuteronomistic History* (1981, E. T.), es clásico; G. von Rad, *The problem of the Hexateuch and other Essays* (1966, E. T.), cap. 9 y esp. E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970), 72-93 y 117-35. Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), caps. 3-4, sobre cronología; W. Brueggemann, *Interpretation* 22 (1968), 387, sobre el futuro; Exilio en Babilonia, E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970), 117 ss. Rechazo la primera edición josiánica-segunda edición exílica, aunque ha vuelto a ser propuesta más recientemente por R. D. Nelson, *The double redaction of the Deuteronomistic History* (1983), y aceptada por B. Halpern, *The first Historians* (1988). Rechazo también los estratos «historia-profecía-ley».

p. 180 *Discursos*: una respuesta literaria ahora en R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist* (1980).

p. 181 *Josué 13 ss.: las listas*: J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth* (New Century, 1986), 44-51, para teorías y alternativas optimistas.

p. 181 El «*Libro de Jashar*»: añádase *2 Samuel* 1, 18 y posiblemente *1 Reyes* 8, 12, con J. Gray, *op cit.*, 108-9.

p. 181 «*Porqués*» *en Josué*: J. Gray, *op. cit.*; v. *Aetiological traditions* (índice, p. 408).

p. 182 *Josué 23 y 24: E. W. Nicholson, God and his People* (1986), cap. 7; para otras opiniones, W. T. Koupmans, *Joshua 24 as poetic narrative* (1990); A. Rofé, *Henoch* (1982), 17, para problemas textuales del final.

p. 183 *Matrimonio con extranjeras*: J. A. Emerton, *V. T.* (1976), 83.

p. 183 *Jueces*: B. Halpern, *The first historians* (1988), cap. 6, con bibliografía; sobre todo, el excelente comentario de H. Alberto Soggin, *Judges* (1987, 2.ª ed. ingl.), con bibliografía, y W. Richter, *Die Bearbeitung des Retterbuch in der deuteronomischen Epoche* (1964).

p. 183 *Cántico de Débora*: sigo a B. Lindars, *B. J. R. L.* (1982-1983), 158; otros puntos de vista en B. Halpern, *H. T. R.* (1983), 379, con bibliografía.

p. 184 *Las zorras de Sansón*: O. Margelith, *V. T.* (1985), 224.

p. 185 *Saúl y David*: J. van Seters, *In search of History* (1983), 250-70, con bibliografía.

p. 185 *2 Samuel 9 ss.*: G. von Rad, *Problem of the Hexateuch...* (1966, E. T.), 176-204, es clásico, aunque no siempre ve-

rosímil; R. N. Whybray, *The succession narrative* (1968), P. K. McCarter, *Interpretation* 35 (1987), 355, J. W. Flanagan, *J. B. L.* (1972), 172, y J. van Seters, *In search of History* (1983), 277 (una fecha posterior). Todos estos estudios ven un propósito, o un género, en esta parte; contrástese P. R. Ackroyd, «The succession narrative (so-called)», *Interpretation* 35 (1981), 383, G. Keys *Irish Biblical Studies* (1988), 140, y D. Daube, *Ancient Jewish Law* (1981), 125-6, para pecado, error y conciencia.

p. 187 *«Época ilustrada»*: G. von Rad, *The problem of the Hexateuch...* (1966, E. T.), 201-4; contrástese E. Meyer, *Geschichte des Altertums* II (1953, 3.ª ed.), 285-6, que, como Von Rad, cito.

13. De David a Pablo

I

p. 189 *Libros de las Crónicas*: B. Halpern, *The first historians* (1988), 213-18, con bibliografía; J. Montgomery, *J. B. L.* (1934), 46. Fuente «secundaria», G. Garbini, *Henoch 3* (1981), 26-46; «Exílica», J. van Seters, *In search of History* (1983), 297; otras crónicas, B. Halpern, 216-18, Anales tirios, Josefo, *C. Apionem*, 1.117; *A. J.* i. 144 y G. Garbini, *I Fenici* (1980), 71-86, una visión escéptica.

pp. 189-190 *Noticias preliminares*: S. R. Bin-Nun, *V. T.* (1968), 414.

p. 190 *Época y fechas*: mi exposición se basa en Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), 55-232, que prefiero a J. Hayes, P. K. Hooker, *A new chronology for the Kings of Israel and Judah* (1988), aunque también ellos niegan las «corregencias». Puntos de vista alternativos en E. R. Thiele, *The mysterious numbers of Hebrew kings* (1983).

pp. 190-191 *Calendarios*: sigo a Jeremy Hughes, *Secrets of the times* (1990), 159-82.

p. 191 *Los «480» años*: contra M. Noth, *The Deuteronomistic history* (1981, E. T.) 18-29, Jeremy Hughes, *Secrets...* (1990), 32-7, esp. 33, núm. 17 y cap. 3.

p. 192 *Los «Hechos de Salomón»*: B. Halpern, *The firts historians* (1988), cap. 7 y 208-12, para el punto de vista más extremo sobre las fuentes originales de D.

p. 193 *El Cronista*: cito a C. C. Torrey, *The composition and historical value of Ezra-Nehemiah* (1896) 52, a M. Noth, *The Chronicler's history* (E. T., 1987), y en especial las sagaces ideas de E. J. Bickerman en L. Finkelstein, ed., *The Jews* I (1949), 77-82, como mis guías preferidos; también el comentario de H. G. M. Williamson (1982) y su *Israel in the Book of Chronicles* (1977). Sobre discursos y oraciones, M. Throntveit, *When Kings speak* (1987). El panorama bibliográfico de S. Japhet, *S. J. O. T.* (1985), 83, es valioso, como lo es su *Ideology of the Book of Chronicles and its place in Hebrew thought* (Hebrew, 1977). T. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (1972), es un estudio detallado, que resume también otros anteriores.

p. 193 *2 Crónicas 10 ss. como historia*: P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbuchern* (1973).

p. 194 *La moneda «dárica»*: H. G. M. Williamson, *Tyndale Bulletin* (1977-123).

p. 194 *Esdras-Nehemías*: comentario por H. G. M. Williamson (1982), aunque discrepamos en cuanto al papel del Cronista (bibliografía en su *1 and 2 Chronicles* 3017). Véase también mi cap. 15.

p. 195 *Jonás y Daniel*: E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967), 1-138.

p. 195 *Rut*: propósito tratado recientemente por J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth* (1986), 268-71, y A. J. Philips, *J. J. S.* (1986), 1.

p. 195 *Esther*: los estudios más destacados son los de E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967), 171-240 y H. Striedl, *Z. A. W.* (1937), 73; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (1984), no es siempre convincente. Artículos anteriores reunidos por C. A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (1982).

p. 195 *Fechas*: antes de 167 a. C., H. Bardtke, *Das Buch Esther* (1963), 252-5, y A. Momigliano, *Alien Wisdom* (1979), 90. Estoy de acuerdo, en contra de E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967), 207, y *Studies in Jewish and Christian History* I (1973), 239.

p. 196 *La relación con Susa*: brillantemente explotada por E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967), 207-9; compárese H. Striedl, *Z. A. W.* (1937), 98. Sobre Purim, *Encyclopaedia Judaica* 13, 1930 ss. (muy vívido). Sobre el fin del libro discrepo de W. L. Humphreys, *J. B. L.* (1973), 211 (más apropiado para *Daniel* 1-6).

p. 196 *Cartas pro fiestas*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* III.1 (1986) 531-7, sobre *2 Mac.* 1, 10-36; sobre *Ester* en griego, E. J. Bickerman, *Studies...* I (1973), 246-74, para la fecha 78/7 (la acepto); E. Tov, *Textus* 10 (1982) 45 sobre la condición del texto; E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* III.1 (1986) 537-42, sobre el (posterior) *3 Mac.* 6, 36.

p. 197 *Primer Macabeos*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* III.1 (1986, ed. rev.), 180-85 (visión de conjunto por G. Vermes).

p. 197 *Segundo Macabeos*: E. Schuerer, *Historia...* III.1 (1986, ed. rev.), 537-41 (panorámica por M. D. Goodman) y especialmente C. Habich, *H. S. C. P.* (1976), 1, sobre los documentos.

II

p. 198 *Progresión de los relatos*: H. Gunkel, *The legends of Genesis* (1964, E. T.), es todavía estimulante: estudios posteriores en J. van Seters, *In search of History* (1983), 209-37.

p. 198 *Historia y teología*: cito G. von Rad, *The problem of the Hexateuch...* (1966), 170, parte de un ensayo magníficamente obstinado.

p. 199 *«Edad oscura» griega*: véase también J. van Seters, *Z. A. W.* (1988), 1, para una comparación diferente, y en varios sentidos menos apropiada.

p. 199 *Escritos históricos judíos*: A. Momigliano, *Studies in historiography* (1969), 260; Y. H. Yerushalmi, *Zakhor* (1982).

p. 199 *Amnesia escrituraria*: W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Ps. Dionysius of Tel Mahre: A study in the history of historiography* (1987), para un buen ejemplo.

p. 199 *Primitiva «historia» romana*: cito T. J. Cornell, en I. S. Moxon, J. Smart, A. Wookman, eds., *Past perspectives* (1986), 83; compárese T. P. Wiseman, *Roman studies* (1987), parte III; sobre Livio, p. ej., Prólogo a 1.6-7; sobre los escasos mitos romanos, J. N. Bremmer, N. M. Horsfall, *Roman myth and mythography* (1987); distingo la Midrash judía de la mitología.

p. 200 *Samuel Butler*: cito de *Erewhon Revisited* (1925, edición Shrewsbury), cap. 14, 132.

III

p. 200 *Los Evangelios*: E. P. Sanders y Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989), es ahora un excelente punto de partida para todo aquello de lo que trato. Presupongo sus bibliografías.

p. 201 *Dichos y autenticidad*: E. P Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 8-22 y cap. 4; Craig. A. Evans, *Life of Jesus Research: An annotated bibliography* (1989), 100-112, para los diferentes criterios en circulación. El Evangelio de Tomás sigue suscitando agudos problemas comparativos; B. Layton, ed., *Nag Hammadi Codex II, 2-7* (1989), para panorámica, junto con H. Koester, *Ancient Christian Gospels* (1990), cap. 2.3.

p. 202 *Problemas de los Sinópticos*: excelente visión general en E. P. Sanders, Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (1989), 52-111, aunque difieren de mí sobre Q (como hace M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, 1974).

p. 202 *Autores sinópticos*: C. F. Evans, *Saint Luke* (1990); M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (1985), 1-31, para los diversos puntos de vista (y uno propio muy convencido); sobre Mateo, G. Stanton repasa útilmente lo investigado en *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, ed. H. Temporini, W. Hass, Parte 2.25.3 (1985); también M. Rese (sobre Lucas) y P. Pokorny (sobre Marcos) en el mismo volumen.

p. 203 *Evangelio de Juan*: el comentario más completo en R. E. Brown (1966), en dos vols., con los que cuento (sin seguirlos siempre) en cuanto digo; más recientemente, D. A. Carson, *The Gospel according to John* (1991), esp. 68-81, sobre autoría (contra las vagas «cinco etapas» de R. E. Brown, xxiv-xxxix); M. Hengel, *The Johannine Question* (1989, E. T.), es característicamente lúcido y decisivo, pero a menudo discutible; B. Lindars, *John* (1990), es la más reciente guía panorámica en inglés.

p. 203 *El epílogo*: estoy de acuerdo con C. J. Roberts, *J. T. S.* (1987), 409, sobre el valor de las preposiciones. No es necesariamente un epílogo dirigido a una especial «comunidad juanista».

p. 203 *El discípulo amado*: John A. T. Robinson, *The Priority of John* (1989), 106-18, es característicamente claro e imaginativo. Cita todas las pruebas.

pp. 203-204 *Estilo*: E. Ruckstuhl, *Die Lieterarische Einheit des Johannesevangeliums* (1987, repr.), es fundamental; cuento con la bibliografía adicional de M. Hengel, *The Johannine Question* (1989, E. T.), 88-110 y 202-8. Téngase en cuenta especialmente A. J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean* (1974), esp. 28 ss. y 123.

p. 204 *Uso de la escritura griega*: G. D. Kilpatrick, en F. L. Cross, ed., *Studies in the Fourth Gospel* (1957), 36-45.

p. 204 *Cuarto Evangelio y rollos*: M. Hengel, *Johannine Community* (1989), 111-12, con bibliografía, esp. H. Braun, *Qumran und das N. T.* II (1966), 112 ss.

p. 205 *Marco judío*: M. Hengel, *Johannine Community* (1989), 111, con notas. Sobre las fiestas, Josefo, *B. J.* 2.19.1, con F. Millar, en P. R. Davies, R. T. White, eds., *A tribute to Geza Vermes* (1990), 361-2, 379-80 (importante).

p. 205 *«Los judíos»*: J. Louis Martyn, *History and theology in the Fourth Gospel* (1979), es perspicaz, aunque se equivoca en lo de Jamnia; M. Hengel, *Johannine Commu-*

nity (1989), 213 y 215, para otros estudios; E. Graesser, *N. T. S.* (1964-5), 74 y J. Ashton, *N. T. S.* (1989), 40.

p. 206 *Juan hijo de Zebedeo*: P. Parker, *J. B. L.* (1962), 35, menciona veintiún argumentos en contra, de diverso mérito.

p. 206 *Juan, Marcos y los Sinópticos*: H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker* (1926), y C. K. Barrett, *The Gospel according St. John* (1978, 2.ª ed.), 42, con bibliografía.

p. 207 *Hechos de los apóstoles*: el excelente comentario de E. Haenchen, *Acts of the apostles* (1971, E. T.), es básico, aunque discrepo fundamentalmente de sus partes «históricas»; pp. 81 ss. para fuentes y «nosotros». W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts...* (1975), para estudios que presupongo antes de formar mi opinión sobre el texto; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (1989), va en la dirección que ha considerado desde hace mucho tiempo acertada, pero por caminos diferentes y con otros argumentos: pp. 312-34 pasa revista a la controversia del «nosotros».

p. 208 *El concilio de «Hechos» 15*: acepto mucho de lo que dice M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956, E. T.), 93 ss.; *Hechos* 15 está muy transformado por el autor y no «pone en tela de juicio» el primario *Gálatas* 2, 1-10. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (1979), cap. 10, para un intento de reconstrucción.

p. 208 *Pablo y los «Hechos»*: E. Haenchen, *Acts...* (1971), 112 ss., para una lista de «dificultades».

p. 208 *El autor como investigador*: ampliaré esto en otra parte, pero mencionaré J. Wells, *Studies in Herodotus* (1923), 95 (aunque sea a veces muy especulativo), para el estudio de los informadores orales que (creo yo) explican tanto en los *Hechos*. M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (1983), 97, es básico, sobre la geografía del autor.

p. 209 *Discursos*: M. Dibelius, *Studies in the Acts...* (1956, E. T.), cap. 9, es básico, pero demasiado centrado en «los clásicos», no en las escrituras griegas; lo mismo ocurre con E. Pluemacher, «Lukas als Griechischer Historiker». Pauly *Realencyclopaedia...* Suplemento XIV (1974), 235-63, una valiosa panorámica.

p. 210 *«Plan» de Dios*: *Hechos* 1, 28; 4, 27; 13, 36; 20, 27.

14. Excavar y viajar

La mejor guía general es P. R. S. Moorey, edición revisada de K. Kenyon, *The Bible and recent archaeology* (1987), con la que tengo una gran deuda; véase también H. D. Lance, *The Old Testament and the Archaeologist* (1983). Para un enfoque muy diferente, K. A. Kitchen, *The Bible in its world* (1977).

I

p. 211 *Primeros peregrinos*: E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage in the Later Roman Empire...* (1982), una brillante exposición, con bibliografía; pp. 3 ss. (sobre la Cueva), con índice, v. Bethlehem.

p. 211 *Orígenes*: *De Princip.* 4.3 (Hebrón); *C. Celsum* 4.44 (los pozos); Com. sobre *Juan* 6, 40-41 (los cerdos gerasenos).

p. 212 *El peregrino de Burdeos*: *Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer, O. Cuntz (Corp. Christ, Lat. 175, 1965, 1) con E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage...* (1982), 55 ss., 82 ss.

p. 212 *Santo Sepulcro*: cito E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage...* (1982), 8; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places* (1990), cap. 8, para un estudio más completo.

p. 212 *Clavos de la Cruz*: Ambrose, *De Obitu Theodosii*, ed. Fuller (C. S. E. L. 1955), 47.

p. 212 *La zarza ardiente: Itin. Egeriae* 4.6-52, con J. Wilkinson, *Egeria's Travels* (1971), y E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage...* (1982), 86 ss.

p. 214 *Renan*: A. Dupont-Sommer, *E. Renan et ses voyages* (1973, Institut de France), 14. ss., con mis citas de la *Vie de Jésus* de R.

p. 214 *Ignacio de Loyola*: cito la Segunda Contemplación, del *Libro de los ejercicios espirituales*, trad. por T. Corbishley (1964), 47 ss.

p. 214 *Fondo para la Exploración de Palestina*: Roger Moorey, *Excavation in Palestine* (1981), 20 ss., 110 ss.

pp. 215-216 *Woolley y Ur*: H. V. F. Winstone, *Woolley of Ur* (1990) es ahora la exposición más vívida y completa, esp. caps. 6-9.

p. 216 *Abraham*: Nicolaos de Damasco, en Josefo, *A. J.* 1.159. cito L. Booley, *Abraham* (1936), 132, véase caps. 3-5. Sobre la leyenda, T. L. Thompson, *The historicity of the Patriarchal narratives* (1974), es fundamental; también J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (1975).

p. 220 *Ebla*: el estudio más completo en L. Vigano, *Biblical Archaeologist* (1984), 6-16, con Paolo Marthiae, en el mismo número, pp. 19 ss.; contrástese D. N. Freedman, *Biblical Archaeologist* (1978), 143, con p. 153 para el desayuno en el Quadrangle Club; sobre el «pasado revuelo», cito J. D. Muhly, *Biblical Archaeologist* (1984), 29; para listas de nombres de los escribas, R. D. Biggs, «Ebla and Abu Salabikh», en L. Cagni, ed., *La Lingua di Ebla* (1981), 121.

II

p. 222 *Escritura del hebreo*: A. R. Millar, en J. Aviram, ed., *Biblical Archaeology Today* (1986), 301; también M. Haran, en J. Emerton, ed., *Congress Volume Jerusalem 1986* (1988), 81. La fecha del calendario de Gezer es incierta, quizá no anterior a *c.* 870-850 a. C.

p. 223 *Cronología egipcia*: E. F. Wente, C. C. van Siclen, en *Studies in Honor of George R. Hughes* (1976), 217; para una alternativa escéptica (y radical), P. J. James, en *Studies in ancient chronology* I (1987), caps. 9-10. En lo que sigue no he aceptado la revisión que sugiere.

p. 224 *Conquistas de Josué*: P. R. S. Moorey, ed. rev. K. Kenyon, *The Bible and recent archaeology* (1987) 69 ss., para un examen de las pruebas clave; F. Fritz, *Biblical Archaeologist* (1987), 84, es la más cuidada panorámica reciente con bibliografía; una anterior en M. Weippert, *The settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (1971), expone teorías opuestas; K. L. Younger, *Ancient conquest accounts* (1990), 197-265, y K. W. Whitelam, *J. S. O. T.* (1989), 19, para otra perspectiva. También R. Drews, *J. S. O. T.* (1989), 15, sobre carros, hierro y cronología reciente.

p. 225 *Estela de Mernepta*: J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text relating to the O. T.* (1969, 3.ª ed.), 376-8, con notas; más bibliografía en el reciente estudio de L. E. Stager, en B. Mazar, Y. Yadin, eds., *Nahman Avigad Volume* (1985), 56, importante; también I. Singer, *B. A. S. O. R.* 261 (1988), 1.

p. 225 *Bicromada chipriota*: P. R. S. Moorey, *J. T. S.* (1980), 112, a quien se opone J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (1981, 2.ª ed.), discutido a su vez por (p. ej.) B. Halpern, *B. A. Rev.*, 13 (1987); Bimson responde en *B. A. Rev.* 14 (1988), 52.

p. 226 *Jericó*: J. R. Barlett, *Jericho* (1982), 83-107, esp. 107.

p. 227 *Hazor*: V. Fritz. *Biblical Archaeologist* (1987), 88, sobre fechas de la cerámica. Sobre el *Cántico de Débora*, sigo a B. Lindars, *B. J. R. L.* (1982-3), 158.

p. 228 «*Cambio de lugar*»: cito a K. A. Kitchen, *The Bible in its world* (1977), 88.

p. 229 *Josué y la circuncisión*: debo esto a E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), 179, que cito; para la historia textual de los Setenta, H. Orlinsky, *V. T. S.* (1969), 187.

p. 230 *Poblamientos israelitas*: P. R. S. Moorey, ed. rev. K. Kenyon, *The Bible and recent archaeology* (1987), 77-84, con bibliografía; V. Fritz, *Biblical Archaeologist* (1987), 92-9, igualmente, con R. B. Coote y R. W. Whitelam, *The emergence of Israel in historical perspective* (1987).

p. 231 *Revolucionarios israelitas*: sobre todo, N. K. Gottwald, *The tribes of Israel* (1979); una crítica general por E. W. Nicholson en *A Word in Season: Essays... V. McKane*, eds., J. D. Martin, P. R. Davies (*J. S. O. T.*, Suplemento 42, 1986), 3, esp. 11 ss.

15. Quintos Evangelios

p. 233 *Tirsa*: P. R. S. Moorey, ed. rev. de K. Kenyon, *The Bible and recent Archaeology* (1987), 127, también 88-9.

p. 233 *Túnel de Siloé*: G. E. Wright, *Biblical archaeology* (1962), 172-4, y J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...* (1969), 321, para la inscripción.

p. 233 *Laquis*: D. Ussishkin, *The conquest of Lachish by Sennacherib* (1982), 25; para alternativas, P. J. James, *Studies in ancient chronology* 1 (1987) 60-62.

p. 233 *Jerusalén*: K. Kenyon, *Digging up Jerusalem* (1974), cap. 9.

p. 233 *Marfiles de Ajab*: rechazado por I. Winter, *Iraq* (1981), 124.

p. 233 *Templo de Arad*: no salomónico, D. Ussishkin, *I. E. J.* (1988), 142.

p. 234 *Troya*: cito a sir Denis Page.

p. 234 *Pórticos salomónicos*: P. R. S. Moorey, ed. rev. de K. Kenyon, *The Bible...* (1987), 98-104, para resumen.

p. 234 *Establos de Salomón*: G. I. Davies, *P. E. Q.* (1988), 130, para importante revisión.

p. 235 «*Aldeas*»: cito a J. B. Pritchard, ed., *Solomon and Sheba* (1974), 35.

p. 236 *Texto de Tell Qasile*: B. Maisler, *J. N. E. S.* (1951), 265.

p. 236 *Asiongaber*: estudio por A. Flinders, *B. A. Rev.* 15 (1989), 30; P. R. S. Moorey, *op. cit.* (1987), 105-6.

p. 236 *Minas de Salomón*: B. Rothenberg, *Timna* (1972); no me convence J. J. Bimson, *Tyndale Bulletin* (1981), 124.

p. 237 *Comercio de Salomón*: J. D. Hawkins, *Cambridge Ancient History* III.1 (1982, ed. rev.), 372.

p. 237 *Trata de caballos*: J. Gray, *I and II Kings; A commentary* (1970), 269, un punto de vista escéptico.

pp. 237-238 *Oro de Salomón*: A. R. Millard, *Vox Evangelica* (1981), 5; A. R. Millard y K. A. Kitchen, *B. A. Rev.* 15 (1989), 20 y 30.

p. 238 *Oro de Osorkon*: K. A. Kitchen, en J. A. Emerton ed., *Congress Volume* 1986 (1988, Suplemento a *V. T.*), 117-9, con bibliografía.

p. 239 *Ciro y el Templo*: D. Stronach, en J. Aviram, ed., *Biblical Archaeology Today* (1986), 484; compárese su *Pasargadae* (1978), 62.

p. 241 *Imágenes de los salmistas*: K. Keel, *The simbolism of the biblical world* (1978), que ha de ser utilizado críticamente.

p. 241 *Cerdos en Hazor*: Y. Yadin, *Hazor* (1979), 181-2.

p. 242 *Kuntillet Ajrud*: Z. Meshel, *Kuntillet Ajrud* (Jerusalén, 1978); B. Otzen, *S. E. A.* 54 (1989), 151; J. Day, *J. B. L.* (1986), 385; D. N. Freedman, *B. A.* (1987), 241; W. G. Dever, *B. A. S. O. R.* 255 (1984), 21; y Z. Zevit, *B. A. S. O. R.* 255 (1984), 39. Discrepo de J. Tigay, *I. E. J.* (1990), 218.

II

M. Hengel, *The «Hellenization» of Judea in the first century A. D.* (1989), examina con claridad las pruebas, pero sus deducciones no son siempre convincentes; sobre lugares, J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It* (1988, 2.ª ed.), es fundamental, junto con P. R. S. Moorey, ed. rev. de K. M. Kenyon, *The Bible and archaeology* (1987), 154-83. A. R. Millard, *Discoveries from the Time of Jesus* (1990), es más popular y optimista.

p. 243 *Cómo vivía Herodes*: M. Hengel, *The «Hellenization» of Judea...* (1989), 11-12, 35 ss.; J. Yellin, J. Gunneweg, *I. E. J.* (1989), 85, tiestos; K. L. Geleison, *B. A. I. A. S.* 7 (1987-8), 21, jardines.

p. 243 *Inscripciones en osarios*: L. Y. Rahmani, en M. Hengel, *The «Hellenization»...* (1989), 10 y 66-7.

p. 244 *Familia Goliat*: R. Hachlili, *B. A. S. O. R.* (1979), 31.

p. 244 *El Bautista y Machaira*: S. Loffreda, *Antonianum* (1983), 112-22.

p. 244 *Cantería del Templo*: A. F. Rainey, *B. A. S. O. R.* 272 (1988), 69.

p. 245 *Hitos inciertos*: J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Kenw It* (1988), 162-4 (Emaús), 127-30 (Getsemaní), 133-6 (Casa de Caifás), 140-45 (palacio de Pilatos).

p. 245 *Barco de los «Hechos»*: J. S. Morrison, J. F. Coates, *The Athenian Trireme* (1986) 197-200.

p. 245 *Bezata*: J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* (1949), con J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It* (1988), 98-104.

p. 247 *Osarios*: J. F. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988) 273, importante; E. M. Meyers, *J. Q. R.* (1971-2), 95; R. Hachlili, A. Killebrew, *P. E. Q.* (1983), 109; L. Y. Rahmani, *P. E. Q.* (1986), 96.

p. 247 «Sepulcro de Cristo»: resumen en P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places* (1990), cap. 8, junto con la excelente exposición de J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It* (1988); C. Couasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem* (1974), una importante panorámica, y V. C. Cobo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme* (1981), demasiado optimista; Z. Rubin, en L. I. Levine, ed., *Jerusalem Cathedra* 2 (1982), 97, es útilmente escéptico.

p. 247 *Tumba del Huerto*: J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It* (1988), 198-9; W. S. McBirine, *The search for the authentic Tomb of Jesus* (1979), es poco convincente.

p. 248 *Esqueleto crucificado*: N. Hass, *I. E. J.* (1970) 38, corregido por J. Zias, E. Sekeles, *I. E. J.* (1985), 22; en general, M. Hengel, *The Cross of the Son of God* (1986).

p. 248 *Aloes*: F. H. Hepper, *P. E. Q.* (1988), 146.

pp. 249-250 *Sábana de Turín*: Joe Nickell, *An Inquest on the Shroud of Turin* (1983), es una aguda exposición por un detective privado; A. Cameron, *The Sceptic and the Shroud* (1980), sobre la supuesta relación con Edesa. N. Kokkinos, *Ainigmata* 70 (1981), 32-7, con buena bibliografía; A. R. Millard, *Discoveries from the Time of Jesus* (1990), 136 ss., sobre las pruebas científicas; L. Fossati, *La Santa Sindone, Nuova Luce su Antichi Documenti* (1961), se ocupa de los textos contemporáneos; Ian Wilson, *Holy Faces, Secret Places* (1991), 14 ss., da extractos traducidos (el libro es evasivo); L. Kuryuluk, *Veronica and Her Cloth* (1991), se extiende sobre «verónicas» relacionadas.

16. Paganos coincidentes

J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament* (1969, ed. rev.), sigue siendo una fuente básica; John R. Bartlett, *The Bible: faith and evidence* (1990), caps. 3-8, es una guía equilibrada y al día; J. A. Soggin, *A History of Israel from the Beginning to the Bar Kochba Revolt* (1984), y J. M. Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (1986), son historias al día con un claro sentido de las pruebas; G. Garbini, *History and ideology in Ancient Israel* (1988), es un ataque estimulante, aunque en general sin éxito, a muchos puntos de historicidad aceptada.

I

p. 252 *Egipto y José*: S. Israelit Groll, ed. *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity* (1986), para varios aspectos de la «coincidencia»; J. Vergotte, 289 ss., no es convincente en su fecha para el relato de José. Sobre *Génesis* 41,

42, téngase en cuenta a.W. Hallo, *Biblical Archaeologist* (1983), 25. Relaciona el oscuro grito de «Abrek» con una jerarquía asiria, con consecuencias obvias para (imposiblemente) anteriores fechas de la fuente de José en este punto.

p. 252 *Génesis 14*: J. A. Emerton, en J. A. Emerton, ed., *Studies in the Pentateuch* (Suplemento a *V. T.* 21; 1990), 73 ss., con bibliografía. La primera parte «no debe ser fechada antes del siglo VII y puede ser incluso posterior».

p. 252 «*Sesac*»: K. A. Kitchen, *Third intermediate period in Egypt* (1977), 72-6, 298-303, con E. F. Wente, *J. N. E. S.* (1976), 275-8; G. Garbini, *History and ideology in Ancient Israel* (1988), 29 ss., un punto de vista más radical. P. J. James, I. J. Thorpe, N. Kokkinos, J. A. Frankish en *Studies in ancient chronology* I (1987), han atacado todo el marco aceptado de fechas desde la Edad del Bronce a la del Hierro; su obra pone al menos de relieve la importancia de las pruebas egipcias. E. F. Winte y C. C. Von Siclen en *Studies in honor of George R. Hughes* (1976), 217, para un punto de vista alternativo y coherente.

p. 253 *Deir Alla*: J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir' Alla* (1984).

II

Resumen de la historia de los Omríes en A. Soggin, *A History of Israel* (1984), 203 ss., y J. Maxwell Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (1986), cap. 8; también S. Timm, *Die Dynastic Omri* (1982). El comentario más útil en inglés es G. H. Jones, *1 and 2 Kings* (1984), en la New Century Bible Commentary series. Presupongo sus bibliografías, aunque no siempre sus conclusiones.

p. 255 *Batalla de 853 a. C.*: J. A. Brinkman, *J. C. S.* (1978), 173 para fecha; un texto traducido de la Inscripción del Monolito Asirio en J. Maxwell Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel...* (1986), 258-9, 261.

p. 256 *Guerras de los 840*: M. Elat, *I.E.J.* (1974), 52.

p. 256 *Muerte de Ajab*: *1 Reyes* 20-22, 38, con esp. *1 Reyes* 21, 19. Estoy de acuerdo con mucho de lo que dice C. F. Whitley, *V. T.* (1952), 137; compárese J. M. Miller *V. T.* (1967), 307, y *Z. A. W.* (1968), 337. Véase también Jeremy Hughes, *Secrets of the Times...* (1990), 187-8 y su importante n. 60. G. H. Jones, *1 and 2 Kings* II (1984), 336 ss., 360 ss., 371, enumera puntos de vista alternativos.

pp. 256-257 *El Ajab del texto griego*: D. W. Gooding, *Z. A. W.* (1964), 269, con cuyas conclusiones no estoy plenamente de acuerdo.

p. 258 *Guerra moabita*: J. M. Millar, *J. B. L.* (1966), 441.

p. 258 *Inscripción de Mesa*: traducción inglesa en J. Maxwell Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel...* (1986), 283; para su descubrimiento, N. Silberman, *Digging for God and Country* (1982). Una opinión extrema de su conflicto con la Biblia en G. Garbini, *History and ideology in Ancient Israel* (1988, E. T.), 33-8.

pp. 258-259 *2 Reyes 1-3 y la cronología*: claros resúmenes en Jeremy Hughes, *Secrets of the Times* (1990), 89-93 (los Setenta griegos) y 182-90 (que rechaza *2 Reyes* 1, 17).

p. 260 *Sumisión de Jehú*: el texto del Obelisco Negro, extractado en J. Maxwell Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel...* (1986), 286.

p. 261 *Jezabel y el salmo 45*: Ajab fue propuesto por F. Aitzig en 1863; él es el «único caso conocido de un rey israelita que se casó con una hija de Tiro» (W. O. Oesterley, *The Psalms*, 1953, 250) y es, por tanto, preferible a otras alternativas (Jehú; Jeroboam II o Joram y Atalía), para las que puede verse E. B. Briggs, *The Psalms: I. C. C. commentary* I (1906), 384.

p. 261 *Jezabel y Dido*: esto surge de Josefo, *C. Apionem* 1, 123-5 (Jezabel era hija del rey Etbal).

III

p. 261 *Reyes como historia*: cito a E. W. Heaton, *The Hebrew Kingdoms* (1968), 63.

p. 262 *Crónica babilónica*: D. H. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings in the British Museum* (1956), es fundamental; A. K. Grayson, *Asyrian and Babylonian Chronicles* (1975) y *Babylonian Historical-Literary Text* (1975); también su artículo en *Orientalia* (1980), 140.

pp. 262-264 *La crónica y la narrativa bíblica*, 609-598 a. C.: detalles en D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon* (1985), 12-33, con Jeremy Hughes, *Secrets of the Times* (1990), 225-9. Dan más bibliografía.

p. 264 *Joaquín y las raciones*: D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar...* (1985), 81 ss. Para la fecha de su liberación (en 561 a. C.), Jeremy Hughes, *Secrets...* (1990), 157.

p. 265 *Sitio de 587 a. C.*: sigo a Jeremy Hughes, *Secrets...* (1990), 229.

p. 265 *Sellos de Baruc y otros*: N. Avigad, *Biblical Archaeologist* (1979), 114.

p. 265 *Asas de vasijas*: W. F. Albright, *J. B. L.* (1932), 7 y (1943) 66; Wiseman, *Nebuchadnezzar...* (1985), 82.

pp. 265-266 *Restos cerámicos de Laquis*: ambiciosamente utilizados por H. Torczyner, *The Lachish letters* (1938); para traducción y bibliografía, J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the O. T.* (1969), 321-2. Fechas y significado siguen siendo cuestiones abiertas.

p. 266 *Número de exiliados*: *2 Reyes* 25, 11-12; *Jeremías* 52, 28-30.

p. 266 *Jardinero en exilio*: E. F. Weidner, en *Mélanges syriens... à René Dussand* II (1939), 927; el jardinero «Selemiama» sería Selemías (compárese *Jeremías* 36, 14).

pp. 266-267 *Inscripción de Nabucodonosor*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 282, con bibliografía; compárese D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar...* (1985), 98-104, aunque sus intentos de utilizar *Daniel* 1-6 para la historia de este período van descaminados.

IV

De los comentarios recientes, el más completo es el de H. G. M. Williamson (1985) en la Word Biblical series, vol. 16; ha publicado también una versión más breve (1989) como guía para el Antiguo Testamento. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (1984), está también útilmente al día. Discrepo de Williamson en varios puntos históricos, pero especialmente en su opinión de que *Esdras* corresponde al año 458, precedido por *Nehemías* en el 445, y que el autor de los libros no es el Cronista.

La bibliografía sobre fechas es inacabable: H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other essays* (1965), 137-68, y *Men of god* (1963), 211-76, se ocupan de las principales cuestiones. Morton Smith, *Palestinian parties and politics* (1971), es especialmente interesante en cuanto a las reformas de Nehemías; W. Hinz, *Darius und die Perser* (1976), cap. 6, da a la reconstrucción más de un contexto; E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 327, resuelve el problema cronológico de *Nehemías* 1, 3.

B. B. Porten, *Archives from Elephantine* (1968), y G. R. Driver, *Aramaic Documents* (1956), con D. M. Lewis, *Sparta and Persia* (1977), son vías hacia las (crecientes) pruebas del Imperio persa; compárese L. Robert, *C. R. A. I.* (1975), 306, para otra regulación persa del culto. Los sellos más importantes, de fecha discutida, están publicados por N. Avigad, *Bullae and seals from a post-exilic Judaean archive* (1976).

p. 270 *Edictos*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I (1976), 72-108: sobre el «Cilindro de Ciro», A. Kuhrt, *J. S. O. T.* (1983), 83; sobre el Segundo Isaías, A. Kuhrt, en M. Beard y J. North, eds., *Pagan Priests* (1990), 128, esp. 144-6, y (una opinión extrema) G. Garbini, *History and ideology in Ancient Israel* (1988, I. T.), cap. 7, con bibliografía, no obstante, sobre el «estilo real» persa.

p. 271 *Fecha*: P. R. Ackroyd, en A. Kuhrt, y H. Sancisi-Weedenburg, *Achaemenid History* III (1988), 33, un examen general del método.

p. 271 *Ageo y Zacarías*: pruebas y argumentos en E. J. Bickerman, *Studies...* III (1986), 331-6.

p. 272 *Nabucodonosor IV*: Darío, Inscripción de Behistun, Old Persian 49-50. Hay una versión mejor, con mayor conciencia de las variantes entre lenguas, en O. Kaiser, ed., *Texte aus der Unwelt der A. T.* I (1982-5), 419, por W. Hinz y K. Borger.

p. 273 *Texto arameo de la inscripción de Darío*: J. Greenfield y B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: The Aramaic version* (1982).

pp. 273-274 *«El otro lado del río» y sus gobernadores*: A. K. Oppenheim, en *Cambridge History of Iran* II (1985), 563-5; sobre Tatnay, A. T. Olmstead, *J. N. E. S.* (1944), 46. (I) Gubaru/Gobryas era «gobernador de Babilonia y el Otro Lado del Río»; es conocido allí el 12 de noviembre de 535 y el 20 de setiembre del 525. (II) Probablemente, Gubaru continuó hasta la rebelión de Nidintu-Bel (Nabuconosor III), atestiguada el 3 de octubre de 522. (III) Después de los dos «falsos Nabuconodosores», tiene ese mismo cargo Ustani, atestiguado el 21 de marzo de 520 y junio de 516. (IV) Sólo una tablilla atestigua a Ta-at-[tan-ni], el 5 de junio de 502; es «gobernador» (*pahat*) de «el Otro Lado del Río»; véase Olmstead, *J. N. E. S.* (1944), 46. Es posible para un *pahat* ser subordinado de un sátrapa. Ta-at [...] puede haber sido un subordinado en la época de la satrapía de Ustani, y en tal caso ser el Tatnay bíblico de *Esdras* 5, 6. Sin embargo, no es seguro.

p. 274 *Peticiones a Darío*: R. Meiggs, D. M. Lewis, *Greek historical inscriptions* (1969) núm. 12: con L. Robert *B. C. H.* (1977), 77-98; A. E. Cowley, *Aramaic papyri of the fifth century BC* (1923) núm. 30.

V

p. 275 *Nombres judíos*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 299-326.

p. 276 *Documentos sobre raciones*: D. M. Lewis, *Sparta and Persia* (1977), cap. 1, para pruebas elamitas y griegas,

y también (pp. 5-6) G. R. Driver, *Aramaic documents of the fifth century BC* (1956), núm. VI.

p. 276 *«Siete consejeros»*: *Esdras* 7, 2, junto con (p. ej.) Heródoto 3.84; Darío, Inscrip. de Behistun O. P. 68-9, enumera seis ayudantes para Darío VII.

p. 277 *Secretario judío*: A. E. Cowley, *Aramaic papyri...* (1923) núm. 26.32 (D. M. Levis sugiere una comparación con las tablillas 1561 y 1947 de la fortificación de Persépolis para escribas que no escriben); compárese Cowley, núm. 21, quizá 30. 19 y 38. 4-10.

p. 277 *Darío y la ley*: E. Meyer, *Kleine Schriften* II (1924) 91-100, sobre Egipto en 519; G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte* (1936), 36-41.

p. 277 *Copero*: Heródoto 3.34, con D. M. Lewis, *Sparta and Persia* (1977) 20. Sobre el beber de la reina, Heráclides de Cuma, *ap. Athenaeus* 4.145, sigue tanto la descripción de *Nehemías* como la de *Ester*.

pp. 277-278 *Cartas y escolta*: A. E. Cowley, *Aramaic papyri...* (1923) núm. 26; pan, comidas y tierras en (p. ej.) Heródoto 1.192, Tucíd. 1.138; R. Lane Fox, *Alexander the Great* (1973), 515-16.

p. 278 *«Dinaites», etc., en Nehemías 4, 9*: W. Eilers, *Iranische Beamtennamen* (1940) 30-40; en contra, K. Galling, *Z. A. W.* (1951), 66.

p. 278 *Memorias*: Solón, en J. M. Edmonds, ed., *Elegy and Iambus* I (1968), 146-54, con traducciones; el Udjahorresnet egipcio, en J. Blenkinsopp, *J. B. L.* (1987), 409-21.

p. 279 *Ester y el Quiliarca*: E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967) 206-7, con D. M. Lewis, *Sparta and Persia* (1977), 17-19.

p. 280 *El sacerdote Jojanán*: A. E. Cowley, *Aramaic papyri...* (1923), 30.18. (408 a. C.), con la pequeña moneda en D. Barag, *Biblical Archaeologist* (1985), 166-8, y J. W. Belyon, *J. B. L.* (1986) 633, esp. 639-40. Sin embargo, la datación de este tipo como un «Grupo IV» de 345?-332 a. C. es pura conjetura; las caras no son menos parecidas a las del rey persa acuñadas anteriormente en Sidón. C. J. Howgego me recuerda que la lectura de Barag no es todavía segura, que un hallazgo posterior relaciona más de 100 monedas de Ezequías con monedas tolemaicas y que, en cuanto al estilo (subjetivo), las cabezas mirando al frente de esas monedas sugieren, por ejemplo, las pequeñas monedas dinásticas de plata de Cilicia, *c.* 380-370 a. C. «Jojanán», si es verdadero, sigue flotando entre *c.* 380 y principios de la época tolemaica.

p. 280 *Sambalat y los papiros*: F. M. Cross, *Wadi Daliyeh* II (1974), 18; *J. B. L.* (1975), 4, para las nuevas pruebas. No comparto la reconstrucción de Cross. G. Widengren en J. H. Hayes, J. Maxwel Miller, *Israelite and Judaean History* (1990, 3.ª ed.), 506 ss., la refuta, como también lo que dice L. Grabbe, *J. B. L.* (1987), 231.

p. 280 *Misión de 445 a. C.*: H. T. Wade-Gery, *Essays in Greek History* (1958), 201, esp. 219, junto con D. K. Lewis, *Sparta and Persia* (1977), 51, 153, con notas. Sobre Esdras, O. Margalith, *Z. A. W.* (1986), 110.

p. 281 *Misión de los años 380*: sublevación en la costa, en I. Ephal, *Cambridge Ancient History* 4 (1988, 2.ª ed.). 145, con bibliografía.

17. El proceso de Jesús

El estudio histórico de A. N. Sherwin-White *Roman society and Roman law in the New Testament* (1963) suscita de manera concisa muchos de los principales problemas, aunque las soluciones y el tratamiento no son siempre de recibo. G. B. Caird, *The Apostolic Age* (1987, 2.ª ed.), es también claro y positivo. Entre los libros sobre el Jesús histórico destaca, tanto por su método como por su amplitud, E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985). Sobre el prendimiento y el proceso de Jesús, el estudio esencial es el de E. J. Bickerman, ahora en sus *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 82.

I

pp. 282-283 *Inscripción de Afrodisias*: J. Reynolds, R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (*Cambridge Philol. Soc.*, Suplemento vol. 1987), con (entre otros) M. D. Goodman, *J. R. S.* (1988), 261.

p. 284 *Judío bígamo*: J. Lewis, *The documents from the Bar Kockha period in the Cave of Letters: Greek papyri* (1989), 22-6, 113-15 (texto).

p. 284 *Josefo sobre Jesús*: E. Schuerer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I (ed. rev. 1973), 43-63.

p. 284 *«Megistanes»*: *Marcos* 6, 21; A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the New Testament* (1964), 136-7; F. Cumont, *L'Égypte des astrologues* (1937), 34-9.

p. 284 *Jesús y las ciudades*: G. E. M. de Sainte Croix, en D. Baker, ed., *Studies in Church History* (1975), 3-9.

pp. 284-285 *Contexto provincial*: el estudio más ambicioso es el de G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (1990); también A. N. Sherwin-White, *Ro-*

man society and Roman law in the New Testament (1963), 120-43.

p. 285 *Disputas irreales*: cito E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 218-21.

p. 286 *El «santón galileo»*: cito G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 83, cuyo «Jesús» rara vez me convence.

p. 286 *Josefo y «otros delincuentes»*: E. Rivkin, *What crucified Jesus?* (1986), tiene el gran mérito de utilizar inteligentemente las historias de Josefo; Jos., *A. J.* 20.97-8 (Theudas), *A. J.* 20. 169-71 y *B. J.* 2.261-3 (el egipcio), *A. J.* 18.1.1.6-19 (el Bautista).

p. 286 *El otro Jesús, en 62*: Jos., *B. J.* 6.300-309; sin embargo, E. Rivkin pone demasiado poco énfasis en el «reino» en el prendimiento del Jesús evangélico.

p. 287 *«Proceso de Jesús»*: estoy en deuda sobre todo con E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 82; ahora compárese también F. Millar, en P. R. Davies y R. T. White, eds., *A tribute to Geza Vermes* (1990), 355-81. Otras versiones de importancia son A. E. Harvey, *Jesus and the constraints of History* (1981); J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (1973), 4252; P. Winter, *On the trial of Jesus* (1974, 2.ª ed.); A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the New Testament* (1963), 24-47; y J. Blinzler, *The Trial of Jesus* (1959).

p. 289 *El Sanedrín como tribunal*: Mishnah Sanhedrin, en *The Mishnah*, ed. y trad. H. Danby (1933) 382; «blasfemia» en Mish. San. 7.5.

p. 289 *Agripa sobre Pilatos*: Filón, *Embajada a Cayo*, 301, junto con P. Winter, *On the trial of Jesus* (1961), 51.

p. 289 *«Un» synedrion*: E. Rivkin, *What crucified Jesus?* (1986), para un enfoque así; M. D. Goodman, *The ruling class of Judaea...* (1987) 112-16, para otro más extremo que no comparto; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 312 ss., y un posterior seminario en Oxford, en 1988, duda del papel de un Sanedrín formal. Concedo importancia a *Hechos* 21, 30 ss. (en mi opinión, por supuesto, una fuente primaria en este caso).

p. 290 *Papiros con actas de procesos*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 164-71: p. 166, núm. 65, 167 (por implicación), 169, núm. 87, para gobiernos que ceden ante la plebe.

p. 290 *«Blasfemia»*: E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* III (1986), 88-90.

p. 290 *Marcos 14, 64*: E. J. Bickerman, *Studies...* III (1986), 91-3.

pp. 291-292 *Proceso y derecho romano*: A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the N. T.* (1963), 24-47, esp. 32, 47; compárese E. J. Bickerman, *Studies...* III (1986), 164-71, sobre *cognito* y *pro tribunali*.

p. 292 *Las burlas en Alejandría*: Filón, *Contra Flaco*, 36-9.

p. 292 *La «ropa vieja» y la ley*: Digesto 48.20.6.

p. 293 *Triple pregunta*: Martirio de Policarpo 12 (ed. H. Muserillo, *Acts of Christian Martyrs*, 1976); J. Bremmer, *Vig. Christ.* (1985), 112.

p. 293 *Poderes del Sanedrín*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* II (1973, ed. rev.), 221-3; F. Millar, en P. R. Davies y R. T. White, *A Tribute to Geza Vermes* (1990), 374-6.

II

p. 294 *T. Mommsen: Römisches Strafrecht* (1899), 240-41.

pp. 294-295 *E. J. Bickerman*: «Utilitas Crucis», en *R. H. R.* (1935), 169 = *Studies in Jewish and Christian History* (1986), 82.

p. 295 *Fechas*: R. E. Brown, *Commentary on Gospel... St. John* II (1966), 555-6 (la Última Cena), 882-3 (Pascua).

pp. 295-304 *Los relatos evangélicos*: mi tratamiento se basa firmemente en el de Bickerman, *op. cit.*, que debería ser consultado para todos los puntos. Las actas sobre papiro que corresponden al relato de Marcos se citan en Bickerman, p. 104, núm. 124. A su tratamiento de Lucas (esp. p. 113), añado G. D. Kilpatrick, *J. T. S.* (1942), 34 (el soldado en la Cruz); sobre «permitido» en *Juan* 18, R. E. Brown, *Commentary...* II (1966) 849-50; Agustín, *P. L.* 35. 1937, y F. Millar, en P. R. Davies y R. T. White, *A tribute to Geza Vermes* (1990), 374-6, para el punto de vista que no comparto. Discrepo también de Millar, 370-171 (sobre el «proceso»). Sobre los orígenes de la oposición, E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 270-81; la «proscripción» en vista de Bickerman, 120-21 (dudo si empezó ya en 7, 30, no en 11, 57). «Amigo del César» tiene un paralelo para los Herodes de Jos., *A. J.* 12.7.3, Filón, *Contra Flaco*: 40 y Y. Meshorer, *Ancient Jewish coinage* II (1982), 55, 247-8 (Herodes Agripa). El «retrato fotográfico» es sugerido por A. E. Harvey, *Jesus and the constraints of History* (1981), 125; el problema de Lázaro, por R. E. Brown, *Commentary... St. John* I (1966), 414, 428; las causas más amplias en E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 61-76.

III

A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the N. T.* (1963), es especialmente bueno en cuanto al marco gentil de los *Hechos*. Para cronologías alternativas, véase C. H. Hemer, *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history* (1989),

159-75, 247-77; mis principales diferencias son *a*) la fecha del 36 que da N. Kokkinos para la Crucifixión, y *b*) mi creencia de que *Gálatas* 1, 18 significa «tres años después de la conversión» y *Gálatas* 2, 1 «catorce años después de la conversión», no «catorce años después de *Gálatas* 1, 18»; Pablo está pensando en términos de su propio «gran acontecimiento» y de la E. C. (Era de la Conversión) en todo este pasaje.

p. 305 *Inscripción de Galión*: R. P. Oliver, *Hesperia* (1971) 239-40, sigue siendo importante; texto primero en A. Plassart, *Fouilles de Delphes* III iv.286; E. Haenchen, *The Acts of the apostles* (1971) 66; sobre *Hechos* 1-9, M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (1983), 30-47, a veces sólo conjeturas.

p. 306 *Aretas*: Josefo, *A. J.* 18.115, 120-26, junto con G. W. Bowersock, *Roman Arabia* (1983), 51-2, 67-8, sobre texto y geografía.

pp. 306-307 *Cohorte itálica*: F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *The beginnings of Christianity* 5 (1933) 441-3, para puntos de vista más antiguos.

p. 307 *Hambre*: K. Gapp, *H. T. R.* (1935) 258; B. M. Levick, *Claudius* (1990), 109, núm. 14.

p. 307 *Muerte de Agripa*: E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* I (1973), 452.

p. 308 *Filipos*: A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law...* (1963), 92-3.

p. 308 *Antioquía de Pisidia y Sergii Pauli*: W. Ramsay, *J. R. S.* (1926), 201, y B. M. Levick, *Roman colonies in S. Asia Minor* (1967), 112.

p. 309 *Geografía y conocimiento de Jerusalén*: M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (1983), 97-128.

p. 309 *Iglesia y Hechos 27, 35*: C. K. Barrett, en B. P. Thompson, ed., *Scripture: meaning and method, essays... Anthony T. Hanson* (1987), 51; M. Oberweis, *Nov. Test.* (1988), 169.

p. 310 *«Provocatio» y apelación*: A. W. Lintott, *A. N. R. W.* 1.2 (1972), 263-7, decisivamente en contra de otras reinterpretaciones recientes.

18. Regreso al futuro

J. F. A. Sawyer, *Prophecy and the Prophets of the Old Testament* (1987), es la mejor de las guías breves recientes sobre el tema; R. P. Carroll, *When prophecy failed* (1879), es difuso, pero se relaciona íntimamente con los temas de este capítulo; J. P. Blenkinsopp, *History of prophecy in Israel* (1983), y R. E. Clements, *Prophecy and tradition* (1975), son estudios con un contexto histórico. J. Barton, *Oracles of God* (1986), es obra de gran importancia sobre los modos en que fueron leídos más tarde los profetas.

I

p. 312 *Profetas del Cercano Oriente*: R. R. Wilson, *Prophecy and society in Ancient Israel* (1980) cap. 2 y 3; D. L. Petersen, *The roles of Israel's prophets* (1981) esp. 75-6.

p. 312 *Pruebas comparadas*: M. Loewe, C. Blacker y otros, *Divination and oracles* (1981), una amplia colección; H. H. Rowley, *Prophecy and religion in ancient China and Israel* (1956).

pp. 312-313 *Israel y Delfos*: desde otro ángulo, J. A. Soggin, *Z. A. W.* 100 Suplemento (1988), 255.

p. 313 *Oseas*: sigo los argumentos históricos que da H. H. Rowley, *B. J. R. L.* (1956-1957).

p. 313 *Ezequiel*: 12, 5-7; con 24, 15-24, cito a G. Josipovici, *The Book of God* (1988) 180-81; para este contexto, H. H. Rowley, *B. J. R. L.* (1953-1954), 146.

p. 313 *Rollos digeridos*: *Ezequiel* 3, 3; *Apocalipsis* 10, 8-11, E. F. Davis, *Swallowing the scroll* (1989), cap. 3.

p. 314 *¿Los profetas como poetas?*: A. G. Auld, R. P. Carroll y H. G. M. Williamson, *J. S. O. T.* (1983), 3-44.

p. 315 *Estilo de sus textos*: G. B. Caird, *Language and imagery of the Bible* (1980), está lleno de intuiciones; J. I. Willis, *J. S. O. T.* (1985), 3, sobre diálogo; D. F. Murray, *J. S. O. T.* (1987), 95, sobre disputas; P. A. Kruger, *J. N. S. L.* (1988), 143, sobre el arte de Oseas; L. A. Sinclair, *J. B. L.* (1966), 251, sobre el de Amós.

p. 315 *Los profetas como «enterados»*: W. McKane, *Z. A. W.* (1982) 251, una cuidadosa panorámica.

p. 315 *Visiones y culto en el Templo*: J. Eaton, *Vision in worship* (1981).

p. 315 *Radicales sociales y políticos*: J. Barr, *Scope and authority of the Bible* (Explorations in Theology 7, 1980) cap. 6, esp. 99-103; sobre Amós y la justicia social (tradicional), J. Barton, *Amos's oracles against the nations* (1980), 51. Compárese L. Epztein, *Social justice in the Ancient Near East and People of the Bible* (1986), para un marco general.

pp. 315-316 *Ley y profecía*: A. Phillips, en R. Coggins, M. Knibb, A. Phillips, eds., *Israel's prophetic heritage* (1982), 217.

p. 316 *Sabiduría tradicional*: J. L. Crenshaw, *Z. A. W.* (1967), 42; J. Lindblom, en M. Noth, ed., *Wisdom in Israel and the Ancient Near East* (1960) 19-204; sobre todo, J. Barton, *J. T. S.* (1981), 3 y 11, que cito; también *J. T. S.* (1979), 1.

p. 316 *Laicos*: cito a E. W. Heaton, *The Old Testament prophets* (1958), 52.

p. 317 *Predicción y herederos de los profetas*: J. Barton, *Oracles of God* (1986), es de importancia básica aquí.

p. 317 *Mar de Aral*: cito a Christian Tyler, *Weekend F. T.* (julio de 1989), 1.

II

pp. 317-318 *Profecías esperanzadas*: importante estudio de C. Westermann, *Z. A. W.* (1986), 1-13.

p. 318 *Actualización*: *Isaías* 45, 1 ss., con S. Smith, *Isaiah XL-LV* (1944), 49; sobre *Zacarías*, R. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi* (1987), 40-73; sobre utilización cristiana, F. F. Bruce, *B. J. R. L.* (1960-1961), 336; sobre los Deuteronomistas y nuestro libro de *Amós*, W. H. Schmidt, *Z. A. W.* (1965) 168; sobre los adaptadores de *Jeremías*, E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970); sobre *Miqueas*, E. W. Heaton, *The O. T. Prophets* (1958), 16, y, en general, pp. 134 ss.

p. 318 *Problemas textuales*: en *Jeremías*, téngase en cuenta esp. W. McKane, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah* I (1986); E. Tov, en P. M. Bogaert, *Le Livre de Jérémie* (1981), 145, J. G. Janzen, *Studies in the text of Jeremiah* (1973); E. Tov. *E. T. L.* 62 (1986), 69, es importante, también, sobre la variante «Ezekieles».

p. 319 *Futuro*: I. T. Ramsay, *Religious Language* (1957), 112-14, para un planteamiento importante; sobre Joel, R. P. Carroll, *When prophecy failed* (1979), esp. 171-2.

p. 320 *Preocupaciones de los profetas en los años 760*: sobre la originalidad de *Amós*, R. R. Wilson, *Interpretation* (1978) 3; sobre la (posible) historia, M. Haran, *I. E. J.* (1968), 201, con J. Barton, *Amos's oracles against the nations* (1980); polémica religiosa, H. M. Barstad, *S. V. T.* (1984) 127.

p. 321 *Lógica profética*: cito la opinión de W. H. Schmidt, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik* (1973) esp. 55-65. Los ejemplos de relaciones inverosímiles entre «crimen» y «castigo» incluyen (sugiero) *Oseas* 1, 4 o *Isaías* 5, 11. Para una seria discusión de esto, J. Barton, *Evangelische Theologie* 5 (1987), 427.

p. 321 *Formas de lenguaje*: C. Westermann, *Basic forms of prophetic speech* (1967); H. W. Wolff, *Z. A. W.* (1934), 1.

p. 322 *Arrepentimiento*: discrepo de A. Vanlier Hunter, *Seek the Lord* (1982), cuya p. 280 cito; sobre arrepentimiento, *Amós* 5, 4, con A. Soggin, *The Prophet Amos* (1987), 84-8, en contra de p. ej., R. Smend, *Evang. Theologie* (1963), 404, o H. W. Wolffe, *Z. T. K.* (1951), 129. Para un buen tratamiento, O. Keel, *Biblische Zeitschrift* (1977), 200.

p. 324 *Verdaderas-falsas profecías*: E. Jenni, *Die Politischen Aussagen der Propheten* (1956), sigue siendo básico. Sobre *Oseas* 1, 4, G. I. Emmerson, *Hosea* (1984), 106-13, para diversas interpretaciones. Sobre Joaquín, J. Hughes, *Secrets of the times* (1990), 188, núm. 60.

p. 325 *El enemigo de Amós*: sigo a H. W. Wolff, *Joel and Amos* (1977, E. T.) 89 y notas sobre *Amós* 3, 9; sobre el «enemigo norteño» de Jeremías, D. Reimer, *Z. A. W.* (1989), 223.

pp. 325-326 *Isaías y el 701 a. C.*: acepto R. E. Clements, *Isaiah and the deliverance of Jerusalem* (1980).

p. 326 *Jeremías 43, 8*: E. W. Nicholson, *Jeremiah 26-52* (1975), 149-52, para detalles. El texto babilónico para 568-567 es fragmentario y de época insegura: D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon* (1985), 39-41.

p. 326 *Judíos de Egipto*: B. B. Porten, *Archive from Elephantine* (1968), para detalles.

p. 327 *Isaías 9*: comentario en *The Interpreters Bible*, vol. 5 (1956) por G. G. D. Kilpatrick, 230 ss., que acepta la interpretación correcta (no cristiana).

p. 327 *Ciro*: S. Smith, *Isaiah, XL-LV* (1944) 45 ss., y Heródoto, 1.212-14.

pp. 328-329 *Dios y las mentiras*: *Jeremías* 20, 7-12, con el excelente estudio de J. Trigg, en C. Kannengiesser, W. C. Peterson, eds., *Origen of Alexandria* (1988), 147, esp. pp. 162 y 164 («Para Orígenes la verdad no es información objetiva sino saber de salvación» [!]). Merece también la pena fijarse en *1 Reyes* 22; asimismo J. J. M. Roberts, en J. A. Emerton, ed., *Congress Volume Jerusalem 1986* (1988).

p. 329 *Vacilación de Dios*: *Isaías* 38, 1-6, otro ejemplo.

III

Los libros de *Jonás* y *Daniel* son objeto de un brillante tratamiento en E. J. Bickerman, *Four strange books of the Bible* (1967), en el que se basa cuanto digo. Sobre Jonás, cito a D. Daube, *Journal of Jewish Studies* (1984), 36, esp. sobre la ira de Jonás; B. Halpern, R. Friedman, *H. A. R.* (1980), 76, sobre Jonás y los juegos del palabras; T. Eagleton, en M. Schwarz, ed. *The Book and the Text* (1990) 231, sobre Jonás como manifestaciones contraproducentes: R. Payne, *Expository Times* (1989), 131, sobre Jonás y la oración; B. P. Robinson, *Z. A. W.* (1985), 390, sobre la botánica de la calabaza de Jonás, junto con Agustín, *Epístola* 71.3 y 5.

Sobre *Daniel*, E. J. Bickerman, *Four strange books...* (1967), es básico, junto con A. Momigliano, *Alien Wisdom* (1975), 109-112 y su *Settimo contributo alla storia degli studi classici* (1984) 297; sobre *Daniel* 7, J. A. Emerton, *J. T. S.* (1958), 225, sigue siendo útil, y (menos convincente) J. Day, *God's conflict with the Dragon and the Sea* (1985), cap. 4. Sobre *Daniel* 3, C. Kuhl, *Beiheft 54, Z. A. W.* (1930), esp. 50-65, es excelente.

19. Lo viejo en lo nuevo

J. Goldingay, *Approaches to Old Testament interpretation* (1981), esp. cap. 4, da un panorama actualizado de las cuestiones de este capítulo y su tratamiento por los teólogos. H. Barr, *Old and New in interpretation* (1966), es una crítica notable con la que espero sea evidente mi deuda. Las utilizaciones judías y cristianas de los textos escriturarios son estudiadas con gran detalle en M. J. Mulder, H. Sysling, eds., *Mikra...* (1988), esp. E. E. Ellis, 691 ss. (sobre el cristianismo primitivo) y E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (1991) 53 ss.

pp. 340-341 *Isaías 7 y Emmanuel*: G. B. Caird, *The language and imagery of the Bible* (1980), 78-9, para una concisa exposición; A. Kanesar, *J. T. S.* (1990), 51, para el desarrollo de las interpretaciones cristianas; A. Laato, *Who is Immanuel?* (1988), para un enfoque diferente.

p. 341 *El Siervo sufriente*: coincido con P. Wilcox, D. Paton-Williams, *J. S. O. T.* (1988) 79, más que con B. Lindar, *B. J. R. L.* (1986), 473, un agudo estudio. Sobre el «puesto vacante», G. B. Caird, *The language and imagery of the Bible* (1980), 57-8, y W. J. Houston en L. D. Hurst, N. T. Wright, eds., *The Glory of Christ in the N. T.* (1987) 37.

p. 341 *Oseas 6, 2*: cito a J. H. Mays, *Hosea* (1969), 95.

p. 342 *Pedro en Pentecostés*: E. Haenchen, *Acts of the apostles* (1970, E. T.), 177-85, un estudio importante.

p. 343 *Rollos del mar Muerto*: M. J. Mulder, ed., *Mikra...* (1988); G. Vermes, *The Dead Sea scrolls* (1977), 167, 213 ss.

p. 343 *Jesús y Pablo*: J. Barton, *People of the Book?* (1988) cap. 2; E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (1985), 21, sobre *Gálatas* 3. Pero debemos recordar siempre que nuestras escasas epístolas (todas a cristianos) son sólo una mínima muestra de las posibles técnicas de Pablo.

p. 344 *Tipos*: J. Daniélou, *From shadows to reality* (1960); J. Goldingay, *Approaches to O. T. interpretation* (1981), 97-115, con bibliografía; cito A. Lowth, *Discerning the Mystery* (1983), 125; sobre *sensus plenior*, compárese D. J. Moo, en D. A. Carson, J. D. Woodbridge, eds., *Hermeneutics, Authority and Canon* (1986), cap. 5.

p. 345 *Malaquías y el N. T.*: cito a J. Muddiman, *The Bible: Fountain and Well of Truth* (1983).

p. 346 *Jesús y las profecías*: G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (1965); sobre el domingo de Ramos, no comparto las dudas de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), 306, ni las conclusiones de D. Catchpole, en C. Moule, E. Bammel, eds., *Jesus and the politics of His Day* (1984), 317.

pp. 346-347 *Profetas mártires*: *Lamentaciones* 4, 13 es importante; para el desarrollo, G. Bargini, *History and ideology...* (1988) cap. 9, esp. 116 ss.

II

p. 347 *Agabo y el hambre*: K. Gapp, *H. T. R.* (1935), 258, que cita pruebas; también B. M. Levick, *Claudius* (1990), 109-11, con notas.

p. 349 «*Reino interior*»: C. H. Roberts, *H. T. R.* (1948), 1.

pp. 349-350 *Imágenes del Apocalipsis*: J. Sweet, *Revelation* (1990), 13-21, 113 ss.; G. B. Caird, *Revelation of St. John* (1966), una excelente exposición; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (1964), es convincente; para otros enfoques, J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (1979).

p. 350 *Fecha del Apocalipsis*: J. Sweet, *Revelation* (1990), 21-7, presenta los problemas; las razones a favor de los años 60 son expuestas de modo muy completo por J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (1976). Las rechazo, pues veo ecos del pasado en una obra de los años 90.

p. 350 *Historia de Brutius*: R. Syme, *Roman papers* V (1988), 576-7. La persecución corresponde al año 95, desde luego después de la peste, el hambre en Antioquía de Pisidia (92-93) y el edicto de las viñas de Dom durante una gran escasez (*Syme, Roman papers* IV, 289).

p. 350 *Primer Clemente*: L. W. Barnard, *Studies in Church History and Patristics* (1978) 139-42.

p. 350 *Crisis de alimentos*: W. M. Ramsay, *J. R. S.* (1924), 180-84, con R. Syme, *Roman papers* IV (1988), 280, 289-90; el gobernador pone un límite de un denario por modio para el trigo (R. Duncan-Jones, *Economy of the Roman Empire* (1983), 145-6, para comparaciones). Me abstengo de relacionar el «edicto de las viñas», aunque Suet., *Dom.* 7. 2, lo atribuye a una escasez de grano. Su fecha es 90-95, pero incierta (B. M. Levick, *Latomus*, 1982, 68).

p. 351 *Peste*: Dión, 67.11.6, junto con R. Syme, *Roman papers* IV (1988), 289 (importante). Syme se inclina por una secuencia de años de peste, desde el 90 hasta el 93.

p. 351 *Imagen de la bestia*: S. R. F. Price, *Rituals and power* (1984) 196-8, importante; p. 255 para la estatua de Domiciano y el Templo en Éfeso, que aún no hemos podido fechar con exactitud.

pp. 351-352 *Marcos y la Bestia*: C. P. Jones, *J. R. S.* (1987), 139, esp. 114, núm. 27 (*Isaías* 44, 5, y Luciano, *D. E. Syria* 59); también p. 152 (con Filón, *Spec. Leg.* 1. 58), y bibliografía; Luciano, *Peregrinus* 28. Para el estigma, p. 148 y Suet., *Calig.* 27. 3.

p. 353 *«Predicción» y arrepentimiento*: J. Sweet, *Revelation* (1990), esp. 189 y 307 ss., para un punto de vista que no comparto.

CUARTA PARTE

20. La Biblia como relato

I

pp. 356-357 *Los Brontë*: T. J. Winnifrith, *The Brontës and their background* (1988, 2.ª ed.), cap. 3, esp. p. 37; para el «volcán apagado», W. Gerin, *Charlotte Brontë* (1987) 387, que cito.

p. 357 *San Nicandro*: cito y utilizo Elena Cassin, *San Nicandro* (1950).

p. 359 *Agustín*: *Confesiones*, 9. 8-11; 31; 50.

II

pp. 360-361 *Mito, relatos y hechos*: S. Medcalf, en M. Wadsworth, ed. *Ways of reading the Bible* (1983), 55, sobre C. S. Lewis, los Evangelios y la verdad en una relato; M. F. Wiles, en G. F. Green, ed., *Scriptural Authority and narrative interpretation* (1987).

p. 361 *Visiones después de la muerte*: R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (1986) 142-3, para un buen ejemplo; Livio 1.16, sobre una ascensión (de la que Livio duda); E. H. Bickerman, *Entretiens Fondation Hardt* XIX (1973), 1, sobre la consagración-ascensión de los emperadores.

p. 361 *E. M. Forster*: cito sus *Aspects of the Novel* (1927), 88.

p. 361 *Actualización de relatos*: M. Fishbane, *Biblical interpretation in ancient Israel* (1985), es un estudio fundamental, aunque mal escrito; sobre *Midrash*, J. Neusner, *Midrash in Context* (1988), con bibliografía; D. C. Jacobson, *Modern Midrash...* (1987), sobre escritores hebreos en este siglo; L. H. Feldman, *H. T. R.* (1989), 351, sobre Josefo, con importante bibliografía; E. J. Bickerman, *Jews in the Greek Age* (1988), cap. 20.

p. 362 *Súplicas ante Sodoma*: C. S. Rodd, *Expository times* 83 (1972), 137; D. Daube, *Biblical law* (1947), cap. 3.

p. 362 *Génesis 22*: la exposición clásica es la de E. Auerbach, *Mimesis* (1953), cap. 1; sin embargo, discrepo de varias de sus afirmaciones. Da una falsa imagen de Homero a partir de un pasaje de la *Odisea*, que no carece de profundidad. El contraste entre Homero y la Biblia de los hebreos derivado de H. Gunkel, sobre cuyo interés por él véase esp. P. Gilbert, *Une théorie de la légende... Herman Gunkel* (1979), esp. 237 ss. No hay necesariamente relación entre el monoteísmo y la reticencia bíblica del *Génesis*. Contrástese la versión de Josefo, nada monoteísta, tal como la ve L. H. Feldman, *J. Q. R.* (1984-5) 212. Discrepo también de que el relato, para su autor, era ya historia «que excluía inexorablemente las alternativas». C. Westermann, *Genesis 12-36* (1985), 351, da una valiosa visión de los probables orígenes del cuento.

pp. 362-363 *Lagunas en Génesis 22*: S. P. Brock, *Le Muséon* (1974), 67, en *Mélanges D. Barthélemy* (1981), 2 y *Expository times* (1984). R. P. Schmitz, *Aqedat Jishaq* (1979); P. R. Davies. B. R. Chilton, *C. B. Q.* (1978), 514; S. Spiegel, *The Last Trial* (1969).

p. 364 *Biblia y «orígenes» nacionales*: S. Reynolds, *History* (1983), 375; S. Schama, *Embarrassment of Riches* (1987), 93-125.

p. 364 *Ester*: E. J. Bickerman, *Four strange books of the Bible* (1967), 169, con mi cap. 13 para fechas diferentes. El estudio más destacado de su arte literario sigue siendo el de H. Strield, *Z. A. W.* (1937), 73, esp. 93-108. Para su impacto, *Codex Theodosianus 16.8.18* (mayo 408).

p. 366 *Génesis 30*: M. D. Reeve, *Proc. of Cambridge Philological Society* (1989), 81, un brillante estudio.

p. 367 *Moisés*: G. Binder, *Die Aussetzung des Koningskindes Kyros and Romulus* (1964), se ocupa del tema del relato.

III

p. 367 *Estructuralismo y A. T.*: clara introducción por J. Barton, *Reading the Old Testament* (1984), cap. 8, 9, 12; sobre la utilización de cuentos populares como analogía, P. G. Kirkpatrick, *The O. T. and folklore study* (1988), y P. J. Milne, *Vladimir Propp and the study of structure in Hebrew biblical narrative* (1988), son correctivos importantes; muestras de este enfoque en R. C.

Culley, *Studies in the structure of Hebrew narrative*, R. M. Polzin, *Biblical structuralism* (1977) y R. Barthes, en R. Barthes y F. Bovon, eds., *Analyse structurale et exégèse biblique* (1971), 27 (sobre Jacob), discutido por H. C. White, *Semeia* 3 (1975), 99. El análisis de *Hechos* 10-11 por Barthes, ahora en *The semiotic challenge* (1985), 217, es un mal anuncio del valor del método. Sobre estructura y pensamiento, E. R. Leach, *Genesis as myth and other essays* (1969), 25 y 113 (Dina, matrimonios mixtos, etc.), es un buen ejemplo, al que se opone acertadamente J. A. Lane-Fox Pitt-Rivers, *The fate of Shechem* (1977). Acaba con ambos el estudio más tradicional de J. A. Emerton, *V. T.* (1976), 79, con más bibliografía.

p. 368 *Jacobo y el «demonio»*: C. Westermann, *Genesis 12-36* (1985), 512; cito p. 519.

pp. 368-369 *Apariciones de Dios/ángeles*: R. Alter, *Prooftexts* 3 (1983), 115, para una visión literaria; J. Scharbert, en G. Rovira, ed., *Der Widerschein des Ewigen Lichtes* (1984), 21, para una visión de conjunto reciente y valiosa.

p. 369 *Mambré*: C. Westermann, *Genesis 12-36* (1985), 272 sobre cap. 18; sobre interpretaciones posteriores, W. T. Miller, *Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok* (1984); sobre los panes, F. Delitzsch, en C. Westermann, p. 279.

p. 370 *Tradiciones del Sinaí*: *Éxodo* 24, ahora lo mejor en E. W. Nicholson, *God and His People* (1986), 121-33 y 173-8.

p. 370 *El «rostro» de Dios y los salmos*: M. S. Smith, *C. B. Q.* (1988), 171, cuya bibliografía presupongo.

p. 371 *Comida de los ángeles*: D. Goodman, *J. J. S.* (1986), 160.

p. 371 *Gedeón, Sansón, Tobit*: *Jueces* 6, 11, 13; Tobit 5, 9, con 12, esp. 12, 19.

p. 373 *Epifanías paganas*: R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (1986) cap. 4, con bibliografía; N. J. Richardson, *Homeric Hymn to Demeter* (1979, 2.ª ed.), 207, 252. Sobre relaciones sexuales con un dios, P. Maas, *Kleine Schriften* (1973), 66 (no del todo cierto).

p. 374 *Relatos de anunciación*: E. W. Conrad, *C. B. Q.* (1985), 656, sobre «no temas», con bibliografía.

p. 374 *Pablo, Hechos*: H. S. Versnel, en D. Van der Plas, ed., *Effigies Dei* (1987), Suplemento a *Numen*, II), 42.

p. 375 *Época pansacra*: J. Barton, *J. T. S.* (1984), 301-23, contra los famosos puntos de vista de G. Von Rad sobre la época salomónica y sus secuelas.

21. «Letras divinas»

R. Alter, *The art of biblical narrative* (1981) y *The art of biblical poetry* (1985), son estudios claros, aunque no del todo convincentes, en un campo muy concurrido. F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (1979), tiene parecidas cualidades entre los estudios literarios del Nuevo Testamento. El volumen *The Literary Guide to the Bible*, eds. R. Alter, F. Kermode (1987), da un amplio abanico de bibliografías adicionales, pero sus ensayos son de calidad muy variable. R. Morgan, con J. Barton, *Biblical Interpretation* (1988), caps. 6 y 7, da una amplia panorámica del estudio literario y su aplicación; J. Barton, *Reading the Old Testament* (1984), es una lúcida y útil introducción a los enfoques teóricos; los ensayos de M. Schwarz, ed., *The Book and the Text* (1990), son una muestra de las modernas lecturas críticas.

I

p. 376 *Poesía*: J. Kugel, *The idea of biblical poetry* (1981), es la exposición más estimulante y negativa; contrástese la crítica que de ella hizo J. Barr, *J. L. S.* (1981) 1506. Entre muchos estudios, F. Landy, W G. E. Watson, P. D. Miller, en *J. S. O. T.* 28 (1984) 61-107, son útiles, junto con la réplica de Kugel en pp. 107-17. R. Alter, *The art of biblical poetry* (1990, 2.ª ed.), para una dirección alternativa. Josefo, *A. J.* 2.16; 4.8 con Kugel, 149-56 (153, sobre Jerónimo y Job).

p. 376 *Escritura y literatura*: R. Braun, *Deus Christianorum* (1977), 459, sobre la escritura como *litterae* en Tertuliano; P. Monat, *Lactance et la Bible* (1982) 35.

p. 376 *Juvencio*: O. Bardenhewer, *Geschichete der Altkirchlichen Literature* III (1912), 429-32.

p. 376 *Estilo bíblico*: S. Prickett, *Words and the Word* (1986), caps. 1-2.

p. 377 *Valoración «moderna»: cito a G. Josipovici, The Book of God* (1988), 49.

p. 377 *Interpretaciones literarias erróneas*: cito, como ejemplos al azar, L. R. Klein, *The triumph of irony in the Book of Judges* (1989); J. A. Loader, *Polar structure in the Book of Qobelet* (1979); M. Sternberg, *The poetics of biblical narrative* (1985), sobre Urías.

p. 377 *Ester*: cito D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (1984), 319, que está totalmente equivocado. Sobre la historia textual del libro, E. Tov, *Textus* I (1982), 41, y E. J. Bic-

kerman, *Studies in Jewish Christian History* I (1976), 246-247, siguen siendo básicos; sobre su arte, H. Striedl, *Z. A. W.* (1937), 73, esp. 98 ss.

p. 378 *David y Goliat*: cito de R. Alter, *The art of biblical narrative* (1981) cap. 7, esp. 147-54, quien es refutado por E. Tov, en D. Barthélemy, D. W. Gooding. J. Lust, E. Tov, *The story of David and Goliath* (1986), 19-47, 129-38, un plan de investigación innecesariamente vacilante, como la «defensa» de Gooding es la defensa fuera de lugar de un especialista en Homero (contrástese mi cap. 5, pp. 105-6), y Barthélemy comienza con un prejuicio contra la acertada postura de Tov.

p. 378 *Lenguaje bíblico*: G. B. Caird, *The language and imagery of the Bible* (1980), es la obra admirable de un experto.

p. 378 *Canto de antífonas*: J. Kugel, *The idea of biblical poetry* (1981), 116-19.

p. 378 *Éxodo*: D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (1963).

p. 380 *Rut*: D. Daube, *Ancient Jewish Law* (1981), 33.

p. 380 *Puntos de vista*: W. P. Ker, *Epic and romance* (1922, ed. rev.), 239, sobre *2 Reyes*. Debo esto a S. Medcalf. S. Bar Efrat, *Narrative art in the Bible* (1989, E. T.), y Adele Berlin, *The poetics and interpretation of biblical narrative* (1983).

p. 382 «*Compañeros de pensionado*»: C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (1967, ed. Fontant), 76.

II

p. 383 *Palabras de Jesús*: R. C. Tannehill, *The sword of his mouth* (1975), es aquí fundamental; compárese B. Harrison, en M. Wadsworth, ed., *Ways of reading the Bible* (1981), 190, un excelente estudio de las parábolas.

p. 384 *Parábolas*: M. D. Goulder, *J. T. S.* (1968), 51, que cito como un trabajo altamente importante.

III

El comentario moderno más completo sobre el cuarto Evangelio es el de R. E. Brown, en dos volúmenes (1966); lo tengo en cuenta en los pasajes de que trato. La obra reciente de más clara argumentación es la de M. Hengel *The Johannine Question* (1989), cuyas notas y bibliografía razonada son excelentes. Entre los estudios literarios está el de R. A. Culpeper, *Anatomy of the fourth Gospel* (1983), pero los hay también muy anteriores. J. Muilengurg, *Literary form in the fourth Gospel* (1932), es uno entre muchos. Como mi tema es lo que de su cosecha puso el autor en el relato, destacaría aquí los estudios más especializados de G. Van Belle, *Les parenthèses dans l'Évangile de Jean* (1985), y C. J. Bjerkerlund, *Taute Egeneto...* (1987), con H. Gese, *Essays on biblical theology* (1981), 167, sobre las ideas del Prólogo. Patrick Grant, *Reading the New Testament* (1989), incluye una respuesta literaria al cuarto Evangelio (pp. 59-78) en el estudio más amplio, aunque conciso, de los principales libros del Nuevo Testamento.

p. 385 *El vocabulario del Evangelio*: M. Hengel, *The Johannine Question* (1989), 33, citando a J. Welhaunsen, *Dao Evangelium Johannis* (1908) 146, sobre el estilo «hierático».

p. 385 *Lázaro*: R. E. Brown, *The Gospel according to St. John* I (1966), 414 y 428 para los problemas; 10, 41 enlaza perfectamente con 11, 47 (11, 1-46, la glosa sobre Betania de 12, 1; 12, 9-11 y 12, 17-18 pueden, por tanto, ser considerados como añadidos a una primera versión). Algunos sostendrán, por supuesto, que *Lucas* 16, 28-30 es el origen del relato de la Resurrección.

pp. 385-386 *Uniformidad de estilo*: E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium* (1987, 2.ª ed.), acertadamente respaldado por M. Hengel, *The Johannine Question* (1989), 202-3.

p. 386 *Autor ya viejo*: cito a M. Hengel, *The Johannine Question* (1989), 95.

p. 387 *El Pan en la Cena*: F. Kermode, en R. Alter, F. Kermode, eds., *The literary guide to the Bible* (1987), 453-4, saca todo el partido posible.

p. 387 *La noche como símbolo*: Orígenes, *Comm. in Joh 34.2.4* (ed. E. Preuschen, G. C. S., 1903), sección 313.

p. 387 *Gloria*: G. B. Caird, *N. T. S.* (1969), 265, es un estudio esencial; compárese J. Muddiman, en L. D. Hurst, N. T. Wright, eds., *The Glory of Christ in the New Testament* (1987), 51.

p. 388 *Milagro de Caná*: B. Olsson, *Structure and meaning in the fourth Gospel...* (1974), para la más amplia gama de significados; otros aspectos en M. Hengel, en L. D. Hurst, N. T. Wright, *The Glory of Christ...* (1987), 83.

p. 389 *Testimonio y propósito*: *Juan* 19, 35; 20, 31; 21, 24.

p. 389 *Tríadas*: cito a P. Grant, *Reading the New Testament* (1989), 72.

pp. 389-390 *El «protonovelista»*: cito a F. Kermode, en R. Alter, F. Kermode, eds., *The literary guide to the Bible* (1987), 454. La alusión a Daniel fue sugerida por D. F. Strauss en *Das Leben Jesu*.

p. 391 *Jesús y la ley de Israel*: S. Pacanaro, *The law in the fourth Gospel* (1975).

pp. 391-392 *Citas de la escritura hebrea*: D. A. Carson, en D. A. Carson, H. G. M. Williamson, *It is written... Essays... B. Lindars* (1988).

p. 393 *Los malentendidos*: D. A. Carson, *Tyndale Bulletin* (1982), 59.

p. 394 *Ironía*: P. Duke, *Irony in the fourth Gospel* (1985).

p. 395 *Ver y creer*: P. Grant, *Reading the New Testament* (1989), 59-78, es muy sugestivo.

p. 395 *Doble testimonio*: compárese el entorno judío en D. Daube, *Witnesses in Bible and Talmud* (1986).

p. 397 *«Monomanía trascendente»*: cito A. D. Nuttall, *Overheard by God* (1980), y en M. Wadsworth, ed., *Ways of reading the Bible* (1981), 49.

p. 397 *Estilo uniforme*: esp. A. J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean* (1984), esp. 28 ss.

p. 398 *Las sinagogas*: yo subrayaría *Hechos* 9, 2 (36 d. C.), y sobre la palabra *aposynagogos*, E. Schuerer, *Historia del pueblo judío...* II (1985) 432 y 462.

p. 399 *Los ídolos y 1 Juan*: acertadamente comprendido por M. J. Edwards, *Novum Testamentum* (1989), 164.

22. La verdad humana

p. 400 Mi elección de tema se ha basado en la obra de D. Daube, en especial *Biblical law* (1947) y *Sin, ignorance and forgiveness in the Bible* (Londres, 1960). Sobre cuestiones sociales, Morton Smith y J. Hoffman, eds., *What the Bible really says* (1989), da un útil resumen, no ideológico, sobre las principales cuestiones (incluidas guerra, mujeres y esclavitud). Sobre las mujeres en la escritura hebrea, D. Daube, *La femme dans le droit biblique* (1962) y sus artículos en *R. I. D. A.* 25 (1978), 95, y *Juridical Review* (1978), 177, son generosos suplementos a los resúmenes normales (no feministas) de los textos; L. J. Archer, *Her price is beyond rubies* (1990), añade también historia social de fuentes judías posteriores; A. Cameron, *Greece and Rome* (1980), 60, para el Nuevo Testamento. En general, K. Stendhal, *Meanings: the Bible as document and as guide* (1984) para puntos de vista diferentes sobre una importante cuestión de este capítulo.

I

p. 400 *Capitalismo popular*: Brian Griffiths, *Morality and the market place* (1981), para thatcherismo bíblico.

p. 400 *Feminismo*: L. M. Russell, ed., *Feminist interpretation of the Bible* (1985), para una selección de otros puntos de vista; P. Trible, *God and the rhetoric of sexuality* (1978), para algunas ideas ilusorias influyentes.

p. 401 *Éxodo*: D. Daube, *Biblical law* (1947), 50.

p. 401 *Realeza y pecado*: D. Daube, *J. J. S.* (1959), 1-13.

p. 402 *Esclavitud*: cito a Morton Smith, en Morton Smith, J. Hoffman, eds., *What the Bible really says* (1989), 146, en un valioso capítulo sobre esclavitud bíblica. En el cristianismo, compárese G. E. M. de Sainte Croix, en D. Baker, ed., *Studies in Church History* (1975), 1.

II

p. 403 *«Voces alternativas»*: P. Trible, *Texts of terror* (1984), y *God and the rhetoric of sexuality* (1978); R. R. Ruether, *Sexism and God talk* (1983), y en *J. S. O. T.* (1982), 54; E. S. Fiorenza, *Bread, not stone* (1985), y su programa, en *J. B. L.* (1988), 3. Las debilidades son, espero, obvias.

p. 404 *Genocidio*: G. E. M. de Sainte Croix, *The class struggle in the ancient Greek world* (1981) 331-2; sobre «guerra santa», cito a R. de Vaux, *Ancient Israel* (1965; E. T.), cap. 5, esp. p. 262.

p. 404 *Cultura de la vergüenza*: D. Daube, *Orita* 3 (1969), 27, y *Studi Volterra* II (1971), 1, sobre *Deuteronomio*; sobre *Lucas*, D. Daube en M. D. Hooker, S. G. Wilson, eds., *Paul and Paulinism: Essays... C. K. Barrett* (1982), 355; sobre culpa, J. Barr, en F. C. Grant, H. H. Rowley, eds., *Hastings' Dictionary of the Bible* (1963).

p. 405 *Ausencia de accidente*: D. Daube, *R. I. D. A.* (1949), 189, esp. 204; *V. T.* (1961), 246; compárese los efectos de estar borracho (siempre perjudiciales, en la Biblia, para el bebedor); D. Daube, *Wine in the Bible* (1975).

p. 406 *Palabras y error*: D. Daube, *Biblical law* (1947), 190-200.

p. 407 *Jacob y Raquel*: D. Daube, *Studi Volterra* 2 (1969), 1; *Biblical law* (1947), 205-17.

p. 407 *Simeí*: D. Daube, *Tulane Law Review* 46 (1972), 653, y *Ancient Jewish law* (1971), 128-9 (importante).

p. 407 *Justicia poética*: J. Barton, *J. T. S.* (1979), 1

pp. 407-408 *Venganza*: D. Daube, *Biblical law* (1947), cap. 3;

C. Carmichael, *Biblical laws of Talion* (Oxford Centre for Hebrew Studies, 1986), con bibliografía.

p. 408 *Ley y «ritualismo»*: cito de D. Daube, *Oxford Journal of Legal Studies* 1 (1980) 58; compárese sus *Studies in biblical law* (1947), 200, y *Ancient Jewish law* (1981), 49 ss. (importante).

p. 408 *El bien del mal*: D. Daube, *Oxford Journal of Legal Studies* 1 (1980), 51; también su *Biblical law* (1947), cap. 5. Discrepo del atrevido enfoque de C. Carmichael, *Law of Deuteronomy* (1974).

p. 409 *Ignorancia y culpa*: D. Daube, *Sin, ignorance and forgiveness in the Bible* (1960), y en *Festschrift O. Eissfeldt* (1958), 32.

p. 410 *Job*: la mejor visión de conjunto en J. H. Eaton, *Job* (1989); V. E. Reichert, *Job* (Soncino Commentary, 1946), sigue siendo excelente; más recientemente N. C. Habel, *The Book of Job* (Cambridge Bible Comm., 1975); también J. Barr, *B. J. R. L.* (1971-2), 28, sobre intérpretes modernos. He subrayado la jugada inicial de Dios, que algunos críticos tienden a minimizar. Sobre Prometeo y Job, téngase en cuenta a Gilbert Murray, en R. B. Sewall, *The vision of tragedy* (1959), 58.

p. 411 *Símbolos animales del mal*: N. Frye, *The Great Code* (1982), 194.

p. 413 *Einstein*: A. Pais, *Subtle is the Lord: The Science and Life of Albert Einstein* (1982), 443, 462. Debo esto al doctor Tony Cox.

III

p. 414 *Eliseo y Jazael*: D. Daube, en *Medical and genetic ethics* (Oxford Centre for Hebrew Studies, opúsculo 1976).

p. 415 *José y la culpa*: D. Daube, *Ancient Jewish law* (1947), 235-57.

p. 415 *Natán*: D. Daube, *Nov. Testamentum* (1982), 275.

p. 416 *Simeí y la conciencia*: D. Daube, *Ancient Jewish law* (1981), 128-9.

p. 416 *Sabiduría de Salomón*: cito la *Sabiduría de Salomón* 2, 6-20; sobre los problemas de fecha y un (posible) original arameo, M. D. Goodman, en E. Schuerer, *Historia del pueblo judío* III.1 (1986, ed. rev.) 568-78.

p. 417 *El perdón en Lucas*: *Lucas* 23, 34, con D. Daube, *Studia Patristica*, (Oxford, 1961), 58.

Índice onomástico y de textos bíblicos

Aarón: 76, 369.
Abel: 116.
Abimélec: 409, 410, 413, 417.
Abraham: 33, 50, 54, 56, 57, 75, 83, 87, 166, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 211, 212, 216, 217, 219, 220, 224, 252, 318, 357, 358, 362, 363, 364, 365, 368, 369, 370, 372, 373, 379, 394, 396, 400, 405, 409, 413.
Absalón: 158, 185, 187, 357, 404, 416.
Adán: 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 37, 40, 54, 175, 210, 331, 344.
Adriano, emperador: 245, 247, 292.
Afrodisias: 283, 306.
Agabo, profeta: 209, 307, 309, 347, 348.
Agamenón, rey: 215, 221.
Agar: 371, 374.
Ageo, libro de: 268, 327.
Ageo, profeta: 271, 272, 273, 327, 328.
Agripa I, rey: 289, 301, 311, 340, 348.
Agustín de Hipona, san: 11, 18, 24, 38, 150, 153, 298, 332, 359, 366.
Ai: 181.
Ajab (o Acab), rey de Israel: 60, 64, 160, 233, 242, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 267, 282, 321, 340.
Ajías: 179.
Ajitófel: 185.
Alejandro Magno: 37, 88, 91, 96, 97, 107, 160, 194, 243, 262, 319, 332, 334, 336, 337, 376.
Amán: 196, 279, 365, 379.
Amón: 176, 185, 254.
Amós, el libro de: 54, 56, 92, 233, 320, 324, 329, 331, 332.
Amós, profeta: 54, 63, 64, 67, 84, 312, 314, 315, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 330.
Amrafel: 176, 252.
Ananías: 209, 309.
Antíoco IV: 88, 96, 196, 336, 337, 338.
Antioquía de Pisidia: 308, 350.
Apocalipsis: 121, 135, 149, 314, 315, 351, 418.
Áquila: 209.
Arad: 233.
Aretas IV, rey: 33, 306.
Aristarco: 209.
Arnold, Matthew: 12.
Artajerjes, rey: 84, 109, 170, 268, 276, 280.
Ascalón: 211, 225, 234.
Aslongeber: 236.
Astruc, Jean: 19.
Asuero, rey persa: 195, 196, 268.
Atanasio, obispo de Alejandría: 150.
Augusto, Cayo Julio César Octavio: 26, 28, 30, 107, 197.

Baal: 51, 52, 53, 58, 64, 255, 312, 321.
Babel, torre de: 56, 173, 176.
Babilonia: 54, 66, 70, 71, 73, 74, 76, 86, 92, 103, 115, 160, 161, 167, 173, 177, 183, 215, 218, 220, 252, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 325, 327, 334, 335, 338, 352.
Bacon, Francis: 11.
Balaam: 35, 175, 253, 254, 371.
Barrabás: 288, 295, 297, 299.
Barthes, Roland: 367, 368.
Basílides: 126, 127.
Belén: 26, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 211, 214, 235, 247, 342.
Ben Adad: 257, 414.

Ben Sirá: 22, 23.
Ben Sirac: 93, 103, 105, 109, 110, 122.
Benjamín: 176, 416.
Bernabé: 307.
Bernabé, carta de: 123.
Berseba: 177, 234.
Betsabé: 175, 185, 404.
Booz: 380, 407.
Bruttius: 350.

Caifás, sumo sacerdote: 244, 298, 300.
Caín: 17, 19.
Camos: 53, 259.
Canaán: 192, 224, 225, 231, 232.
Cantar de los Cantares: 39, 45, 95, 96, 108, 109, 111, 112, 121, 156.
Cipriano, obispo de Cartago: 129.
Ciro, rey de Persia: 73, 74, 95, 239, 240, 267, 268, 270, 271, 273, 318, 327, 328, 367.
Claudio, emperador: 310, 311, 347, 348.
Clemente de Alejandría: 149.
Clemente (Primer): 123, 145, 350.
Coa: 237.
Colosenses, carta a los: 129, 134.
Conder, Claude: 247.
Constantino I *el Grande*: 212, 213, 246, 247.
Corintios, 1 carta a los: 121, 285, 340, 344, 358.
Corintios, 2 carta a los: 131, 306, 347.
Corintios, 3 carta a los: 150.
Cornelio: 209, 309.
Crónicas, 1 libro de las: 45, 85, 86, 91, 102, 169, 193, 194, 268.
Crónicas, 2 libro de las: 45, 60, 85, 86, 91, 102, 116, 193, 194, 233, 268.

Dabir: 224.
Danel: 333.
Daniel, profeta: 87, 91, 96, 106, 115, 312, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 349, 352.
Daniel, el libro de: 96, 106, 120, 196, 269, 289, 312, 333, 336, 349, 351, 352, 390.
Darío I: 194, 269, 271, 272, 273, 274, 276, 277.
Darío II: 277.
Darwin, Charles: 15, 22, 38.
David, rey: 30, 31, 49, 52, 57, 74, 85, 91, 93, 115, 160, 169, 175, 176, 181, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 198, 222, 232, 233, 252, 255, 256, 273, 315, 341, 357, 358, 362, 367, 368, 376, 377, 378, 381, 383, 385, 402, 403, 404, 405, 407, 415, 416, 417.
Débora: 183, 184, 315, 403, 404.
Deir Alla: 253.
Deuteronomio, el: 45, 62, 63, 64, 66, 76, 77, 82, 83, 84, 94, 99, 100, 102, 110, 123, 178, 179, 180, 323, 401, 404, 405.
Dido: 198, 261.
Dinà: 114, 212, 367.
Dion, Casio: 351.
Dionisio, obispo de Corinto: 129.
Domiciano, Tito Flavio: 350, 352.

Ebla (monte de Siquem): 182, 219, 220, 221, 224, 252.
Eclesiastés, el: 12, 47, 86, 90, 95, 100, 108, 109, 110, 121, 153, 154, 377.
Eclesiástico, el: 22, 93, 103, 109, 111.
Edom (sobrenombre de Esaú): 53, 176, 177, 258.
Efesios, carta a los: 23, 129, 134.
Éfeso: 131, 141, 206, 244, 352.
Efraím: 230, 231.
Elena, madre de Constantino: 213, 347.
Elías, profeta: 49, 51, 63, 64, 95, 112, 165, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 321, 323.
Eliasib: 280, 281.
Eliseo, profeta: 63, 64, 255, 258, 259, 312, 380, 414, 415, 417.
Eliú: 411, 412.
Emaús: 244, 374.
Encaenia (fiesta judía): 197.
Enheduana: 92.
Enoc: 87, 96, 333.
Enoc, libro de: 121.
Epifanio: 150.
Esaú: 54, 176, 406.
Escitas, reina de los: 328.
Esdras: 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 195, 271, 275, 276, 280, 281, 319.
Esdras, libro de: 82, 83, 85, 86, 109, 193, 194, 195, 239, 254, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 379.
Esteban: 165, 209, 293, 305, 309, 347.
Ester, el libro de: 45, 87, 93, 98, 108, 109, 110, 121, 136, 189, 195, 196, 197, 268, 270, 272, 360, 364, 365, 377, 378, 379, 394.
Ester: 195, 196.
Eva: 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 37, 54, 55, 175.

Éxodo, el: 20, 45, 49, 52, 53, 59, 76, 84, 92, 99, 100, 102, 117, 225, 252, 282, 312, 364, 370, 379, 382.
Ezequías, rey: 194, 233, 325, 326, 327, 329.
Ezequiel, el libro de: 53, 70, 75, 329, 333, 370.
Ezequiel, profeta: 53, 73, 75, 99, 184, 313, 314, 315, 318, 339, 349.

Filemón, carta a: 129, 130.
Filipenses, carta a los: 129.
Filipo, hermano de Herodes Antipa: 32, 33, 306.
Filipos: 244, 309.
Filón: 150, 289, 292.

Gabaón: 181, 182, 225.
Gabriel, arcángel: 337.
Gálatas, carta a los: 41, 119, 128, 206, 207, 305, 307, 341, 404.
Galeno, Claudio: 15.
Gazer: 225, 234, 235.
Gedeón: 164, 184, 198, 255, 371, 373, 374, 375.
Génesis, el: 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 38, 40, 42, 47, 54, 55, 56, 57, 76, 83, 84, 87, 90, 92, 93, 96, 102, 110, 115, 116, 121, 161, 166, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 197, 198, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 252, 312, 318, 344, 357, 358, 359, 360, 362, 366, 368, 371, 374, 375, 376, 382, 387, 396, 406, 408, 409, 413.
Getsemaní: 202, 244, 290.
Giv'at Ha-Mavtar: 248.
Gólgota: 247.
Goliat: 244, 367, 368, 378, 385.
Gomorra: 219, 220.
Gordon, general: 247.

Habacuc: 413.
Hammurabi, rey: 177, 252.
Hebreos, carta a los: 124, 134, 145, 151, 379.
Hechos de los Apóstoles: 110, 111, 119, 127, 129, 130, 131, 132, 139, 140, 172, 205, 207, 208, 209, 210, 244, 245, 254, 282, 283, 285, 286, 291, 293, 297, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 340, 341, 342, 343, 347, 348, 350, 355, 368, 374, 375.
Helcías: 60-63, 65.
Hensley, George: 143.
Herodes Antipas: 27, 32, 33, 286, 287, 292, 293, 297, 298, 302, 306.
Herodes Arquelao: 27, 29.
Herodes I *el Grande*: 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 216, 243, 244, 245, 291, 339.
Heródoto: 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 186, 187, 188, 209, 269, 305, 327.
Hesíodo: 20, 21.
Homero: 15, 20, 103, 104, 143, 221, 363, 373, 379, 381, 387, 400, 404, 405.

Ignacio de Antioquía: 123, 128.
Ignacio de Loyola, san: 214.
Ireneo, obispo de Lyon: 39, 127.
Isaac: 212, 216, 357, 362, 363, 364, 379, 406, 409.
Isaías, el libro de: 47, 73, 85, 101, 121, 268, 318, 326, 327, 341, 370.
Isaías, profeta: 48, 60, 67, 95, 100, 156, 194, 268, 270, 274, 313, 314, 315, 316, 318, 323, 325, 326, 327, 328, 339, 340, 341, 343, 347, 359, 392, 393.
Isaías segundo: 71, 73, 74, 95, 100, 270.
Israel: 20, 35, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 69, 72, 76, 80, 81, 82, 88, 98, 113, 158, 160, 162, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 198, 199, 215, 217, 222, 224, 225, 228, 229, 231, 232, 233, 241, 242, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 283, 286, 312, 313, 315, 316, 318, 320, 321, 324, 325, 330, 337, 341, 356, 357, 360, 361, 369, 373, 375, 378, 380, 382, 391, 403, 404, 405, 413, 414, 416, 418.

Jacob: 35, 54, 114, 173, 175, 176, 177, 194, 212, 356, 366, 367, 368, 371, 406, 407.
Jael: 184.
Jamnia, concilio de: 108, 205.
Jasor: 224, 225, 227, 228, 234, 235, 241, 263.
Jazael: 414.
Jefté: 367, 406.
Jehú: 260, 261, 324.
Jeremías, el libro de: 48, 67, 99, 102, 104, 153, 263, 264, 265, 266, 319, 322, 324, 326, 327, 329.
Jeremías, profeta: 65, 67, 69, 94, 101, 106, 160, 263, 265, 312, 315, 318, 320, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 337, 341, 347, 413, 417.
Jericó: 98, 212, 224, 225, 226, 234, 243, 244.

Jeroboam: 188, 189, 252, 253, 324, 376.
Jerónimo, san: 60, 109, 122, 142, 376.
Jesús de Nazaret: 7, 11, 12, 13, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 85, 89, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112-124, 126, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 158, 164, 172, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 311, 319, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 355, 356, 357, 360, 361, 365, 368, 374, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 404, 417, 418, 419.
Jezabel: 165, 255, 256, 260, 261.
Joab: 186, 381.
Joaquín, rey de Judá: 180, 263, 264, 265, 272, 324, 325.
Job, el libro de: 12, 86, 100, 104, 153, 154, 358, 365, 381, 382, 396, 410, 411, 412, 413.
Job: 79, 212, 333, 383, 410, 411, 412, 413, 414, 417, 419.
Joel, libro de: 320.
Jojanán: 280, 281.
Jolda (profeta): 63, 312.
Jonás, el libro de: 45, 86, 195, 361, 365.
Jonás, profeta: 45, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 338, 339, 346, 358.
Jonatán: 53, 381, 404.
Joram, rey: 257, 258, 259.
Josafat, rey de Judá: 51, 194, 258, 259.
José de Arimatea: 249, 302, 362.
José, hijo de Jacob: 54, 76, 173, 175, 177, 252, 358, 361, 379, 400, 407, 415, 416.
José de Nazaret: 30, 31, 32.
Josefo, Flavio: 27, 28, 29, 30, 32, 33, 38, 93, 109, 110, 115, 170, 171, 189, 204, 261, 283, 284, 286, 287, 289, 347, 363, 376, 390.
Josías, rey: 60, 62, 64, 66, 68, 70, 178, 191, 282.
Josué, el libro de: 69, 91, 94, 102, 104, 162, 167, 169, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 198, 224, 227, 228, 229, 230, 254, 371.
Josué, profeta: 69, 70, 75, 179, 180, 182, 183, 198, 212, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 240, 242, 245, 255, 374, 379, 418.
Juan Bautista: 32, 95, 117, 213, 244, 283, 286, 287, 295, 343, 345, 389, 391, 397.
Juan Crisóstomo, san: 60.
Juan, cartas de: 124, 152, 399.
Juan, el evangelio de: 11, 12, 26, 33, 34, 35, 115, 116, 117, 123, 127, 137, 138, 141, 147, 158, 203, 206, 207, 245, 248, 249, 250, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 300, 309, 340, 341, 342, 348, 387, 398, 418, 419.
Juan evangelista: 124, 127, 132, 286, 287, 309, 312, 315, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 374, 385, 390, 399, 418.
Jubileos (libro apócrifo): 106.
Judas Iscariote: 298, 300, 342, 386, 387, 388, 394, 417.
Judas, carta de: 121, 151.
Judit, el libro de: 93, 122.
Judit: 87, 403.
Jueces, el libro de: 39, 49, 180, 183, 184, 191, 192, 228, 230, 231, 232, 363, 371, 372, 373, 377.

Keller, Werner: 218, 235.
Kennicott, Benjamín: 98.

Labán: 363, 366, 406, 407.
Lamentaciones, el libro de las: 68.
La Peyrère, Isaac: 19.
Laquis: 224, 228, 233, 242, 265.
Lázaro: 158, 300, 304, 385, 397.
Leningrado: 97.
Levítico, el: 20, 45, 62, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 99, 100, 115, 174, 241, 379, 381.
Lewis, C. S.: 15, 382.
Livio, Tito: 199.
Longinus: 15.
Lot: 218, 371, 374.
Lucas evangelista: 36, 38, 44, 127, 128, 208, 286, 297, 298, 384.
Lucas, el evangelio de: 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 115, 116, 123, 128, 135, 138, 139, 142, 144, 200, 204, 207, 285, 292, 293, 296, 299, 301, 310, 340, 341, 343, 355, 374, 383, 384, 387, 393, 401, 402, 417.
Luis XV de Francia: 19.
Lutero, Martín: 41, 155.

Macabeos: 88, 96, 165, 199, 338.
Macabeos, 1 y 2 libro de los: 93, 122, 197.
Mageddo: 234, 235, 252, 262.
Mahoma: 35, 365.
Malaquías, profeta: 345.
Malaquías: 117, 345.
Mambré: 212, 369, 370, 373.
Manasés, rey: 53, 64, 190, 230, 231, 267, 371.
Manué: 372.
Marcos, el evangelio de: 23, 26, 33, 41, 116, 117, 118, 123, 125, 142, 143, 144, 200, 202, 206, 244, 251, 284, 288, 289, 291, 292, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 339, 383, 385, 386, 395, 401, 417.
Marcos evangelista: 126, 127, 143, 290, 296, 303, 355, 384, 385, 387.
Mardoqueo: 196, 364, 379.
María de Betania: 386.
María Magdalena: 120, 344.
María de Nazaret: 24, 30, 31, 32, 374, 375, 388.
Masada: 98, 99, 100.
Mateo evangelista: 36, 38, 44, 124, 125, 126, 127, 286, 289, 384.
Mateo, el evangelio de: 26, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 85, 92, 114, 115, 116, 117, 123, 124, 125, 126, 128, 139, 142, 151, 202, 285, 292, 295, 298, 299, 319, 330, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 374, 383, 384, 401, 402.
Matías, apóstol: 126.
Matías (evangelio apócrifo): 126.
Maurizio, Donato: 357, 358, 359.
Merneptah, faraón: 225, 228, 231.
Mesá el Dibonita, rey de Moab: 258, 259, 260.
Meyer, Eduardo: 187.
Miguel, ángel de Israel: 337, 338.
Milton, John: 17.
Miqueas, el libro de: 31, 54, 328.
Miqueas: 31, 54, 318, 322, 328, 329, 331.
Mishná (doctrina transmitida oralmente): 110.
Moisés: 19, 49, 50, 52, 55, 57, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 76, 82, 83, 84, 87, 93, 94, 96, 106, 107, 109, 112, 113, 115, 116, 121, 165, 170, 174, 175, 179, 180, 182, 183, 188, 212, 213, 229, 252, 255, 276, 280, 281, 312, 340, 343, 358, 365, 367, 369, 370, 371, 376, 382.
Mommsen, Theodor: 294.
Muerto, mar: 48, 97, 102, 106, 107, 111, 177, 193, 204, 214, 218, 229, 343, 378.
Musri: 237.

Nabot: 256, 261.
Nabucodonosor IV: 272, 273.
Nabucodonosor: 233, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 272, 326, 327, 329, 333, 334.
Nahum, el libro de: 255.
Natán: 179, 185, 187, 321, 323, 415, 416, 417.
Natanael: 90, 205.
Nazaret: 30, 31, 120, 343.
Necao, faraón: 262.
Nehemías, el libro de: 82, 83, 84, 85, 86, 91, 169, 170, 193, 194, 197, 200, 254, 268, 269, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 355.
Nehemías: 86, 194, 195, 199, 275, 277, 278, 281, 282, 302, 358.
Nerón, emperador: 349, 350, 352.
Nicea, concilio de: 122.
Nicodemo: 249, 250, 285, 388, 390, 393, 397.
Nínive: 215, 255, 325, 330, 331, 332, 336.
Nipur: 70, 71, 275.
Noé: 13, 173, 218, 333, 344, 345, 356.
Noemí: 380, 403, 407.
Noth, Martín: 178.
Números, los: 20, 35, 55, 84, 117, 161, 172, 175, 176, 224, 253, 254, 312, 371.

Ocozías: 257, 258, 259.
Ofir: 234, 236, 237, 239, 261.
Omri, rey: 233, 234, 258, 260, 261, 267.
Oseas, el libro de: 50, 54, 58, 92, 315, 320, 324, 341.
Oseas: 50, 51, 54, 59, 60, 63, 64, 313, 318, 321, 325, 330, 402.
Osorkon, faraón: 238, 239.

Pablo de Tarso: 23, 24, 31, 59, 92, 99, 105, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 141, 143, 144, 145, 149, 150, 188, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 244, 254, 283, 285, 286, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 340, 341, 343, 344, 347, 350, 358, 365, 374, 379, 386, 402, 404, 416.
Papias: 124, 125, 126, 127, 142, 148.
Pedro (evangelio apócrifo): 146.
Pedro, apóstol: 124, 127, 129, 132, 133, 135, 148, 206, 288, 302, 342, 374, 387, 388, 393, 419.
Pedro, 1 carta de: 125, 131.
Pedro, 2 carta de: 131, 132, 149.

Petrie, William Matthew Flinders: 215, 230.
Pilatos, Poncio: 11, 12, 13, 32, 157, 205, 245, 248, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 388, 394, 397, 419.
Príamo: 405.
Priscila, santa: 124, 209.
Pritchard, James: 235.
Proverbios, el libro de los: 12, 86, 92, 109, 186.
Purim (fiesta judía): 196, 197.

Quirino, gobernador de Siria: 26, 27, 28, 29, 30, 31.
Qumran (manuscritos de): 98, 99, 100, 101, 102, 103.

Rahab: 212, 224, 403.
Ramot de Galad: 257.
Ramsés II, faraón: 252.
Ramsés III, faraón: 228.
Raquel: 363, 403, 407.
Ras Shamra: 241, 333.
Rebeca: 409.
Renan, Ernest: 213, 214, 215.
Reyes, 1 libro de los: 45, 62, 67, 85, 86, 90, 92, 93, 101, 102, 136, 161, 167, 169, 179, 180, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 222, 225, 233, 236, 237, 239, 240, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 264, 321, 355, 379, 387, 396, 405.
Reyes, 2 libro de los: 45, 53, 60, 64, 66, 67, 69, 75, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 101, 102, 161, 162, 167, 169, 178, 179, 180, 183, 189, 190, 193, 194, 195, 222, 233, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 312, 321, 324, 325, 326, 330, 355, 380, 387, 396, 404, 414.
Roboam: 175, 252.
Romanos, carta a los: 23, 24, 31, 128, 139, 145, 416.
Rómulo: 199, 367.
Rut, el libro de: 39, 86, 195, 365, 380, 407.
Rut: 195, 366, 380.

Saba, reina de: 37, 113, 192, 365.
Sabiduría, libro de la: 122, 150, 416.
Safira: 209.
Salmanasar III, rey: 255, 260.
Salmos, los: 12, 49, 55, 67, 87, 99, 109, 241, 249, 292, 342, 358, 359, 370.
Salomón, rey: 7, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 69, 91, 92, 95, 96, 112, 113, 115, 139, 160, 175, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 222, 225, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 252, 321, 403, 405, 407.
Samuel, el libro de: 48, 64, 86, 93, 100, 102, 104, 107, 153, 158, 185, 192, 193, 222, 321, 355, 362, 377, 378, 380.
Samuel: 49, 93, 94, 99, 179, 191, 192, 321.
San Nicandro: 357, 358, 359.
Sanbalat *el Samaritano*: 280.
Sansón: 81, 156, 164, 184, 198, 371, 372, 375.
Santiago, apóstol: 120, 124, 301.
Santiago, carta de: 151, 387.
Sara: 363, 369, 371, 372, 403, 409.
Sasonk, faraón: 238, 239, 252, 253.
Satanás: 352, 353, 366, 387, 410, 411, 412.
Saúl, rey: 53, 64, 185, 378, 381, 416.
Schuerer, Emil: 26, 27, 38.
Sedecías, rey: 264, 265.
Sem: 363.
Semeí: 407, 416.
Senaquerib, rey de Asiria: 233, 318, 325.
Sesbasar: 271, 272.
Sheshonk, faraón: *véase* Sasonk, faraón.
Shishak, faraón: *véase* Sasonk, faraón.
Siloé (piscina): 204, 233.
Sinaí, monte del: 49, 50, 52, 57, 87, 115, 174, 175, 213, 369, 370.
Siquem: 182, 183.
Siserá: 184, 403, 404.
Skeat, T. C.: 139.
Sócrates: 208.
Sodoma: 176, 177, 219, 220, 362, 369, 371, 372, 373, 400, 413.
Solón: 279.
Steele, Richard: 381, 382, 383.
Susana: 334.

Taciano: 138, 148.
Tal Mardikh (Ebal): 219.
Tamar: 358, 403, 408, 409.
Tamnat Saré: 229.
Tattenay: 274.
Taylor, J. E.: 215.
Tecua, mujer de: 381.
Teófilo: 32, 127, 310.
Tesalonicenses, 2 carta a los: 128.
Theodotus: 114.
Tiberio, emperador: 33.
Timoteo, 1 carta a: 23, 123, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 139, 151.
Timoteo, 2 carta a: 129, 130, 133, 135, 138, 151.
Timoteo: 131, 135, 141.
Tito, carta a: 133, 138, 139, 151.
Tito: 13, 151.
Tobías, libro de: 122, 195, 269, 374.
Tobías: 87, 265, 372, 373.
Tobit: véase *Tobías*, libro de.
Tomás, apóstol: 145, 248.
Tomás (evangelio apócrifo): 145, 146, 147, 148, 149.
Trófimo: 129, 130.
Tucídides: 159, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 209, 210, 312, 363.
Tudal, rey de los hititas (Tudhaliya): 252.
Tyndale, William: 136.
Ur (patria de Abraham): 215, 216, 217, 221, 224, 270.
Urías: 186, 377, 407, 415.

Vespasiano, Tito Flavio: 349.
Virgilio Marón, Publio: 261, 345, 381, 382.
Voltaire, François Arouet, *llamado*: 24, 70.

Wilde, Oscar: 24.
Witter, H. B.: 19.
Wooley, Leonard: 217, 218, 230.

Yehohanon: 248, 249.

Zacarías, libro de: 116, 273, 319, 340.
Zacarías, profeta: 84, 116, 268, 271, 273, 319, 327, 339, 341, 342, 346, 347, 349, 350.
Zaqueo: 212, 403.
Zorobabel: 269, 271, 272, 273, 275, 327.